# Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes

## Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie


Bearbeitet von

**Hofrat Dr. theol. et phil. F. S. Gutjahr**

o. Universitäts-Professor, päpstl. Hausprälat und Rektor des Seckauer Priesterseminars



**6. und 7., verbesserte Auflage**

Mit Druckgenehmigung des f.-b. Ordinariates Seckau

**Graz 1923**

Verlagsbuchhandlung „Styria"

Verlegerin des Heiligen Apostolischen Stuhles

Zweigniederlassungen in Wien, Salzburg und Altötting

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite.

# Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes

Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie

Bearbeitet von

**Hofrat Dr. theol. et phil. F. S. Gutjahr**

o. Universitäts-Professor, päpstl. Hausprälat und Rektor des Seckauer Priesterseminars

**6. und 7., verbesserte Auflage**

Mit Druckgenehmigung des f.-b. Ordinariates Seckau

Graz 1923

Verlagsbuchhandlung „Styria"

Verlegerin des Heiligen Apostolischen Stuhles

Zweigniederlassungen in Wien, Salzburg und Altötting

Nihil obstat.

**Dr. Fr. Angelicus M. Töffler,** O. P.
Censor ex officio.

---

No. 2555.

Imprimatur.

Graecii, die 5. Martii 1922.

L. S.

**Leopoldus,**
Princeps-Episcopus.

Universitäts-Buchdruckerei „Styria", Graz.

# Vorwort.

Daß die starke Doppelauflage meiner „Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes“ in kaum drei Jahren vergriffen und eine Neuauflage nötig geworden ist, nehme ich als gutes Zeichen. „Was bei den Deutschen zwanzig Jahre hält, muß etwas sein“ (Goethe). Ich danke allen Freunden für die wohlwollende Beurteilung meines Buches und für alle wertvollen Anregungen, die mir von verschiedenen Seiten zugekommen sind, und die ich gerne und gewissenhaft benutzte. Selbstverständlich wurde auch die neueste einschlägige Literatur, soweit sie mir zugänglich war, berücksichtigt. Im wesentlichen ist die Neuauflage unverändert geblieben.

Graz, am 4. Oktober 1923.

F. S. Gutjahr.

# Inhaltsverzeichnis.

1. Kapitel.

**Geschichte des Urtextes der neutestamentlichen Bücher.**



2. Kapitel.

**Geschichte der alten Übersetzungen.**



## Besondere Einleitung.

Dritter Abschnitt.

**Geschichte des Ursprunges und Inhalt der einzelnen neutestamentlichen Bücher.**

## A. Die historischen Bücher des Neuen Testamentes.

1. Kapitel.

**Die Evangelien im allgemeinen.**

2. Kapitel.

## Die synoptischen Evangelien.

### I. Das Evangelium nach Matthäus.



### II. Das Evangelium nach Markus.



### III. Das Evangelium nach Lukas.



3. Kapitel.

## Das Evangelium nach Johannes.

4. Kapitel.

**Die Apostelgeschichte.**



## B. Die didaktischen Bücher des Neuen Testamentes.

### I. Die Briefe des hl. Paulus.

1. Kapitel.

**Leben und Wirken des hl. Paulus.**



2. Kapitel.

**Die Paulinischen Briefe im allgemeinen.**



3. Kapitel.

**Die Briefe vor der ersten Gefangenschaft.**

#### 1. Der Brief an die Galater.



#### 2. Der 1. Thessalonicherbrief.

### 3. Der 2. Thessalonicherbrief.



### 4. Der 1. Korintherbrief.



### 5. Der 2. Korintherbrief.



### 6. Der Brief an die Römer.



## 4. Kapitel.
## Die Briefe aus der ersten Gefangenschaft.

### 1. Der Brief an die Philipper.



### 2. Der Brief an die Epheser.



### 3. Der Brief an die Kolosser.

### 4. Der Brief an Philemon.



### 5. Der Hebräerbrief.



5. Kapitel.

## Die Briefe nach der ersten Gefangenschaft.



### 1. Der 1. Brief an Timotheus.



### 2. Der Brief an Titus.



### 3. Der 2. Brief an Timotheus.



## II. Die katholischen Briefe.



### 1. Der Brief des Jakobus.



### 2. Der 1. Petrusbrief.

### 3. Der Judasbrief.



### 4. Der 2. Petrusbrief.



### 5. Der 1. Johannesbrief.



### 6. Der 2. und 3. Johannesbrief.



## C. Das prophetische Buch des Neuen Testamentes.

### **Die Apokalypse.**

# Leo XIII. über das Studium der Heiligen Schrift.[1]

## Kirchliche Lehre über die Heilige Schrift.

Die übernatürliche Offenbarung ist nach dem Glauben der allgemeinen Kirche sowohl „in ungeschriebenen Überlieferungen“ als auch „in geschriebenen Büchern“ enthalten, die deshalb heilige und kanonische heißen, weil sie, „unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt, Gott zum Urheber haben und als solche eben der Kirche übergeben worden sind“[2].

Diese Lehre ist es, welche die Kirche von den Büchern beider Testamente ununterbrochen festgehalten und offen vorgetragen hat. Auch sind jene höchst bedeutsamen Zeugnisse des Altertums bekannt, welche klar aussagen, daß Gott zuerst durch die Propheten, dann durch sich selbst, hernach durch die Apostel geredet und auch die sogenannte kanonische Schrift ins Dasein gerufen habe,[3] und daß gerade diese es ist, welche die göttlichen Weissagungen und Aussprüche enthält,[4] ein Brief, den der himmlische Vater an das fern vom Vaterlande pilgernde Menschengeschlecht gerichtet und durch die heiligen Verfasser übersendet hat.[5] Da nun die Erhabenheit und Würde der Schriften so groß ist, daß sie unter Gottes Urheberschaft selbst zustande gekommen, zugleich seine tiefsten Geheimnisse, Ratschlüsse und Werke enthalten, so ergibt sich daraus die Folge, daß auch jenem Teile der heiligen Theologie, welcher sich mit der Verteidigung und Auslegung eben dieser göttlichen Bücher befaßt, in Hinsicht auf ihre Vorzüglichkeit und Nützlichkeit eine ausgezeichnete Stelle gebühre.

## Nutzen des Studiums der Heiligen Schrift.

Der vorzügliche Grund, warum dieses Studium so nachdrücklicher Empfehlung wert scheint, liegt, abgesehen von seiner Erhabenheit und der dem Worte Gottes schuldigen Ehrfurcht, in dem vielfachen und mannigfaltigen Nutzen, der daraus entströmen wird, wofür

[1] Auszug des Rundschreibens „Providentissimus Deus“ vom 18. November 1893. Nach der Herderschen Ausgabe 1894.
[2] Conc. Vat., sess. III, c. 2, de revelatione.
[3] Augustinus, De civ. Dei, XI, 3.
[4] Klemens Rom., I. ad Cor. 45. Polykarpus, Ad Phil. 7. Irenäus, Adv. haer., II, 28, 2.
[5] Chrysostomus, In Gen., hom. 2, 2. Augustinus, In Ps. XXX, serm. 2, 1. Gregorius M., Ad Theod., ep. IV, 31.

Uns der Heilige Geist der zuverlässigste Bürge ist mit den Worten: „Jegliche Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Belehrung, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung, zum Unterricht in der Gerechtigkeit, damit vollkommen sei der Mensch Gottes, zu jedem guten Werk ausgerüstet."[1] Denn das ist ja die Absicht, in welcher die Schriften von Gott den Menschen gegeben worden sind. Beweis hiefür ist das Beispiel Christi des Herrn und der Apostel. Denn er, der „durch Wunder sich Ansehen verschaffte, durch sein Ansehen Glauben fand, durch den Glauben die Volksmenge an sich zog"[2], pflegte sich bei seinem göttlichen Missionsamt auf die heiligen Schriften zu berufen. — Nach seinem Worte und seinen Vorschriften unterwiesen, haben die Apostel, obwohl er selbst „Zeichen und Wunder durch ihre Hände wirken"[3] ließ, doch mittels der göttlichen Bücher diese großen Erfolge erzielt, daß sie die Völker weithin von der christlichen Weisheit überzeugten, die Hartnäckigkeit der Juden brachen und auftauchende Irrlehren überwältigten. Dies geht am allerklarsten aus dem Zeugnisse dessen hervor, der sich rühmt, zu den Füßen Gamaliels das Gesetz des Moses und die Propheten gelernt zu haben, so daß er dann, mit geistigen Geschossen bewaffnet, voll Zuversicht sagen konnte: „Die Waffen unseres Kriegsdienstes sind nicht fleischlich, sondern Macht Gottes."[4] — Durch das Beispiel Christi des Herrn und der Apostel also mögen alle, besonders die Zöglinge der heiligen Kriegsschar, innewerden, welche Hochschätzung sie den göttlichen Schriften schulden, und mit welchem Eifer und mit welcher Gewissenhaftigkeit sie selbst sozusagen zu dieser Rüstkammer hinzutreten sollen. Denn den Männern, welche die Lehre der katholischen Wahrheit bei Gelehrten oder Ungelehrten vorzutragen haben, wird sonst nirgends ein solcher Gedankenreichtum oder eine so umfassende Beweisfülle über Gott, das höchste und vollkommenste Gut, und über die Werke, welche seine Herrlichkeit und Liebe verkünden, zu Gebote stehen. Was aber den Erlöser des Menschengeschlechts betrifft, so gibt es nichts Ausführliches und Bestimmtes, als das, was im gesamten Schrifttexte enthalten ist. Mit Recht hat daher Hieronymus die Behauptung aufgestellt: „Unkenntnis der Schriften sei Unkenntnis Christi."[5] Was aber die Kirche betrifft, so werden darin die Stiftung, das Wesen, die Ämter, die Gnadenspenden derselben so häufig in Erinnerung gebracht, und liegen die Beweise für sie so zahlreich und in solcher Stärke vor Augen, daß Hieronymus wiederum ganz richtig bemerkt hat: „Wer mit den Zeugnissen der heiligen Schriften gewappnet ist, der ist ein Bollwerk der Kirche."[6] Wenn es sich um die Gestaltung des Lebens und die Zucht der Sitten handelt, so können die apostolischen Männer daraus reichliche und vorzügliche Hilfsmittel entnehmen: Vorschriften, voll von Heiligkeit, Mahnungen, gewürzt mit Lieblichkeit und Kraft, ausgezeichnete

[1] 2 Tim. 8, 16. 17. — [2] Augustinus, De util. cred., XIV, 32.
[3] Apg. 14, 3.
[4] Hieronymus, De studio Script. ad Paulin., ep. LIII, 3.
[5] In Is., Prol. — [6] In Is. 54, 12.

Tugendbeispiele jeder Art. Höchst wichtig ist endlich die im Namen Gottes und mit seinen Worten gegebene Verheißung ewiger Belohnungen und die Ankündigung ewiger Strafen.

Gerade diese eigentümliche und einzigartige Kraft der Schriften, welche von dem göttlichen Hauche des Heiligen Geistes ausströmt, ist es, welche dem geistlichen Redner Autorität verschafft, apostolischen Freimut der Sprache verleiht und seine Beredsamkeit kraftvoll und siegreich macht. Ja, wer in seiner Rede den Geist und die Kraft des göttlichen Wortes vorträgt, der „redet nicht bloß im Worte, sondern in Kraft und im Heiligen Geiste und in großer Fülle"[1]. Deshalb handeln sicherlich jene Prediger verkehrt und unvorsichtig, welche in der Art religiöse Vorträge halten und die göttlichen Gebote verkünden, daß sie fast nur Worte menschlicher Wissenschaft und Klugheit vorbringen, indem sie mehr auf ihren eigenen Scharfsinn als die göttlichen Beweisgründe bauen. Eine solche Predigt entbehrt ja des Feuers des göttlichen Wortes[2], und muß weit von jener Kraft und Stärke entfernt sein, welche das göttliche Wort besitzt: „Denn lebendig ist das Wort Gottes, wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist."[3] Übrigens muß jeder Vernünftige anerkennen, daß sich in den heiligen Schriften eine außerordentlich mannigfache, reiche und des erhabenen Stoffes würdige Beredsamkeit finde. Das hat Augustinus klar erkannt und ausführlich nachgewiesen.[4]

Von all dem waren die heiligen Väter vollkommen überzeugt, und haben diese ihre Überzeugung durch die Erfahrung bestätigt gefunden. Deshalb waren sie im Lobe der heiligen Schriften und ihres großen Nutzens unerschöpflich. Denn sie nennen dieselben an zahllosen Stellen einen reichen Schatz himmlischer Lehren,[5] unversiegbare Quellen des Heiles,[6] oder schildern sie als fruchtbare Wiesenfluren und paradiesische Gefilde, auf welchen die Herde des Herrn wundervolle Erquickung findet.[7] Zutreffend sind die Worte des hl. Hieronymus an den jungen Kleriker Nepotian: „Lies öfter die göttlichen Schriften, ja niemals lege diese heilige Lesung aus den Händen; lerne, was du lehren sollst ... Die Rede des Priesters sei mit der Schriftlesung gewürzt."[8] Hiezu paßt der Satz des hl. Gregor des Großen, der weiser als alle die Obliegenheiten der Hirten der Kirche geschildert hat: „Wer im Predigtamt Wache hält, der darf Schriftlesung und Studium niemals verlassen."[9] — Doch hier möge die Mahnung des hl. Augustinus Platz finden: „der sei ein unnützer Prediger des Wortes Gottes nach außen, der es nicht im eigenen Innern vernehme"[10] sowie auch die

---

[1] 1 Theſſ. 1, 5. — [2] Jer. 23, 29.
[3] Hebr. 4, 12. — [4] De doctr. christ., IV, 6, 7.
[5] Chrysostomus, In Gen., hom. 21, 2; hom. 60, 3. Augustinus, De discipl. christ., 2.
[6] Athanasius, Ep. fest., 39.
[7] Augustinus, serm. 26, 24. Ambrosius, In Ps. CXVIII, serm. 19, 2.
[8] Hieronymus, De vita cler. ad Nepot.
[9] Gregorius M., Regula past., II, 11 (al. 22); Moral., XVIII, 26 (al. 14).
[10] Augustinus, serm. 179, 1.

Vorschrift, welche der eben genannte Gregor den geistlichen Rednern gibt, „sie sollten bei Verkündigung des göttlichen Wortes, bevor sie es andern vortragen, sich selbst erforschen, damit sie nicht bei der Rüge der Handlungen anderer sich vergessen“[1]. Aber das hatte nach dem Beispiel und Lehrvortrage Christi, der „anfing zu wirken und zu lehren“, schon früher die Stimme des Apostels weithin verkündet, die sich nicht an Timotheus allein, sondern an den ganzen geistlichen Stand wendet mit dem Auftrage: „Habe acht auf dich und die Lehre, verharre dabei; tust du dies, so wirst du dich selbst retten und die, welche dich hören.“[2] In der Tat liegen in den heiligen Schriften für unser und anderer Heil und Vervollkommnung vorzügliche Hilfsmittel bereit, freilich nur für jene, welche für die göttlichen Aussprüche nicht bloß einen gelehrigen und aufmerksamen Sinn, sondern auch eine unverdorbene und fromme Willensrichtung mitbringen. Denn diese Bücher sind vom Heiligen Geist diktiert und enthalten Dinge von höchster Wichtigkeit, welche in vielen Stücken verborgen und gar schwierig sind. Deshalb haben wir zu ihrem Verständnis und ihrer Auslegung immer „den Beistand“ desselben Geistes „von nöten“[3], das heißt seine Erleuchtung und Gnade; diese Gaben aber muß man durch demütiges Gebet erflehen und durch heiligmäßiges Leben bewahren.

## Die Kirche und die Heilige Schrift.

Die heilige Kirche hat stets durch die besten Einrichtungen und Gesetze verhütet, „daß jener himmlische Schatz der heiligen Bücher, welchen der Heilige Geist aus höchster Freigebigkeit den Menschen übergeben hat, vernachlässigt daniederliege“[4]. Denn sie hat verordnet, daß alle ihre Geistlichen im täglichen Offizium des heiligen Psalmengesanges einen großen Teil derselben lesen und mit frommen Sinn betrachten, ja noch mehr, daß taugliche Männer an den Kathedralkirchen, in Klöstern und Konventen anderer Ordensleute ihre Auslegung und Erklärung besorgen; endlich hat sie die strenge Vorschrift gegeben, daß die Gläubigen wenigstens an den Sonn- und Festtagen an den Heilsworten des Evangeliums Nahrung finden sollen.[5] Ebenso haben sich von Anbeginn des Christentums her alle durch Heiligkeit des Lebens und der Gotteswissenschaft ausgezeichneten Männer viel und ununterbrochen mit den heiligen Schriften beschäftigt.

## Betrieb des Bibelstudiums der Gegenwart.

### 1. Die Gegner.

Zuerst ist es von Interesse, zu erfahren, welche Art Gegner uns bedrängt, und auf welche Kunstgriffe oder Waffen sie ihr Vertrauen setzen. — Heutzutage haben wir gegen die Rationalisten zu

[1] Gregorius M., Regula past., III, 24 (al. 48). — [2] 1 Tim. 4, 16.
[3] Hieronymus, In Mich. 1, 10.
[4] Conc. Trid., sess. V, c. 1, decr. de ref. — [5] A. a. O. 1, 2.

kämpfen. Diese stellen die Existenz einer göttlichen Offenbarung, einer Inspiration und Heiligen Schrift ganz und gar in Abrede; das sind nach ihrer Behauptung durchweg nur Erzeugnisse des Menschengeistes und Erdichtungen. Ja, sie sollen nicht wahre Erzählungen historischer Tatsachen sein, sondern einfältige Phantasiegebilde oder Geschichtslügen; nicht Prophetien und göttliche Aussprüche, sondern teils erdichtete, den Ereignissen nachfolgende Vorhersagungen, teils durch Naturkräfte erzeugte Vorahnungen; nicht Wunder im wahren Sinne und Erweise göttlicher Kraft, sondern staunenerregende Dinge, welche die Naturkräfte keineswegs übersteigen, oder Blendwerke und Mythen; die Evangelien und apostolischen Schriften sollen ganz anderen Verfassern angehören. — Dergleichen ungeheure Irrtümer sind es, durch welche, wie sie sich träumen, die hochheilige Wahrheit der göttlichen Bücher erschüttert werden soll; die nötigen sie als die ausgemachten Entscheidungen der sogenannten „freien Wissenschaft" auf. Und doch halten sie dieselben für so ungewiß, daß sie selbst in den nämlichen Punkten häufig Änderungen und Ergänzungen vornehmen.

Zu diesen gesellen sich als Teilnehmer und Förderer ihrer Pläne nicht wenige Vertreter anderer Wissensgebiete. Wir können nicht genug beklagen, daß dieser Kampf von Tag zu Tag an Umfang und Heftigkeit zunimmt. Am meisten stürmen die ergrimmten Feinde mit zielbewußter Planmäßigkeit auf die große Masse der Ungebildeten ein. Bücher, Broschüren, Tagesblätter benutzen sie, um ihr tödliches Gift auszugießen; dies träufeln sie ein in Volksreden und in Privatunterhaltungen. In alle Kreise sind sie schon eingedrungen und haben viele von der schützenden Hand der Kirche losgerissene Schulen im Besitze, wo sie die empfänglichen und bildsamen Herzen der Jugend sogar durch Spott, Possenreißen und Scherze zur Verachtung der Schrift verleiten und sie kläglich verderben. — Das ist es, ehrwürdige Brüder, was den Eifer der Hirten allesamt erwecken und entzünden soll, so zwar, daß dieser neuen, „fälschlich so genannten Wissenschaft"[1] jene alte und wahre entgegengestellt wird, welche die Kirche durch die Apostel von Christus empfangen hat, und daß bei diesem erbitterten Kampfe tüchtige Streiter zur Verteidigung der Heiligen Schrift erstehen.

## 2. Die biblischen Disziplinen.

### a) Die Einleitung.

Die Lehrer sollen an der Schwelle des Studiums für die Verstandesschärfe der jungen Theologen in der Art Vorsorge treffen, daß sie das kritische Urteil in ihnen emsig schulen und ausbilden, damit es ebenso geeignet sei, die Verteidigung der göttlichen Schriften zu führen als den darin liegenden Gedanken zu erfassen. Dahin zielt die Behandlung der sogenannten „biblischen Einleitung" ab, woraus

[1] 1 Tim. 6, 20.

der Zögling ein zweckmäßiges Hilfsmittel gewinnt, die Unverfälschtheit und das Ansehen der biblischen Bücher siegreich darzulegen, ihren echten Sinn zu erforschen und zu gewinnen, verfängliche Trugschlüsse zu entlarven und mit der Wurzel auszurotten. Von welch hoher Bedeutung es ist, daß gleich von Anfang an über diese Fragen mit Ordnung und Verständnis, in Begleitung und unter dem Beistande der Theologie gehandelt werde, ist kaum nötig zu sagen, da sich die ganze übrige Schriftbehandlung fortwährend hierauf als ihre Grundlage stützt oder davon ihr helles Licht empfängt.

### b) Die Exegese.

#### α) Die Auswahl des Stoffes.

Ferner wird sich der Lehrer mit allem Eifer angelegen sein lassen, den Teil dieses Lehrfaches, welcher von der Auslegung handelt, recht fruchtbar zu gestalten, damit die Hörer daraus lernen, in welcher Weise sie nachher die Reichtümer des göttlichen Wortes zum Gedeihen der Religion und Frömmigkeit verwerten können. Weil eine bestimmte Methode nötig ist, die Auslegung in nützlicher Weise zu fördern, soll ein vernünftiger Lehrer die beiden Fehler vermeiden, einerseits derjenigen, welche von den einzelnen Büchern flüchtig kosten lassen, andererseits jener, welche bei einem bestimmten Teil eines Buches sich übermäßig lang aufhalten.

#### β) Der maßgebende Text.

Derselbe wird ferner hiebei als maßgebenden Text die Vulgata-Übersetzung zugrunde legen, von der das Konzil von Trient erklärt hat, sie habe „in öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Auslegungen als authentisch" zu gelten.[1] Doch ist auch die gebührende Rücksicht auf die übrigen Übersetzungen zu nehmen, welche das christliche Altertum hochgeschätzt und gebraucht hat, besonders auf die Stammhandschriften. Denn obwohl sich, wenigstens für den Hauptinhalt, der Sinn des hebräischen und griechischen Urtextes aus der Sprachweise der Vulgata ergibt, so wird doch an Stellen, wo in derselben ein zweideutiger und minder genauer Ausdruck steht, nach dem Rate des Augustinus die „Einsichtnahme einer früheren Sprache" förderlich sein.[2]

#### γ) Darlegung des Sinnes.

Wenn die Lesart, wo es nötig ist, mit allem Fleiß erwogen ist, dann hat die Erforschung und Darlegung des Sinnes anzufangen. Unser erster Ratschlag geht dahin, daß die allgemein erprobten Regeln der Auslegung mit größter Wachsamkeit und Sorgfalt beachtet werden. Daher soll sich mit der sorgfältigen Erwägung, was die Worte an sich bedeuten, was die Gedankenfolge, was die Parallelstellen

[1] Sess. IV, decr. de edit. et usu sacr. libr.
[2] De doctr. christ., III, 4.

und anderes derart besagen, auch die von außen kommende Aufklärung durch Beiziehung verwandter Wissenschaften vereinigen. Hiebei ist jedoch Vorsicht nötig, daß auf solche Fragen nicht mehr Zeit und Mühe verwendet werde, als zur gründlichen Kenntnis der göttlichen Bücher dient, und daß die massenhaft angehäuften Realkenntnisse verschiedenster Art für den Geist der Jünglinge nicht mehr Nachteil als Nutzen bringen.

Ist dies geschehen, so kann man sicheren Weges zur Nutzbarmachung der göttlichen Schriften in theologischer Beziehung schreiten. Hiebei ist jedoch wohl darauf zu achten, daß bei den heiligen Büchern zu den übrigen Ursachen der Schwierigkeit, welche sich gewöhnlich dem Verständnisse des alten Schrifttums jeder Art entgegenstellen, noch einige besondere hinzukommen. Denn den Worten derselben liegen infolge Eingebung des Heiligen Geistes viele Dinge zugrunde, welche Fassungskraft und Schärfe der menschlichen Vernunft himmelweit übersteigen, nämlich göttliche Geheimnisse und vieles andere, was damit zusammenhängt; ja zuweilen ist ein Gedanke zu umfassend und zu verborgen, als daß ihn der Buchstabe ausdrücken könnte und die Gesetze der Hermeneutik ihn erraten ließen. Nebstdem erweckt der Wortsinn sicherlich noch andere Gedanken, teils um Glaubenssätze zu beleuchten, teils um Lebensvorschriften zu empfehlen.

Demnach ist nicht zu verkennen, daß die heiligen Bücher in ein gewisses religiöses Dunkel eingehüllt sind, so daß man zu ihnen nur unter Führung eines Wegweisers vordringen kann.[1]

Insbesondere sollten wir dadurch innewerden, daß Gott der Kirche die Schriften übergeben hat, damit wir uns ihrer als der zuverlässigsten Führerin und Lehrerin bei der Lesung und Erklärung seiner göttlichen Aussprüche bedienen. Daß da, wo die Gnadengaben des Herrn hinterlegt sind, die Wahrheit zu lernen ist, und daß von jenen, bei welchen sich die apostolische Amtsnachfolge findet, die Schriften ohne alle Gefahr ausgelegt werden, das hat schon der hl. Irenäus gelehrt[2] und mit ihm alle übrigen Väter. Ihre Lehre ist es, welche die Synode vom Vatikan aufgenommen hat, als sie unter Erneuerung des Dekrets des Trienter Konzils über die Auslegung des geschriebenen Wortes Gottes „erklärte, das sei der Gedanke desselben, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zum Gebäude der christlichen Lehre gehören, als der wahre Sinn der Heiligen Schrift jener zu gelten habe, welchen unsere heilige Mutter die Kirche festgehalten hat und festhält; denn ihr steht es zu, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen; und daß es deshalb niemand erlaubt sei, die Heilige Schrift im Widerspruche mit diesem Sinn oder auch mit der einmütigen Übereinstimmung der Väter zu erklären“[3].

---

[1] Hieronymus, Ad Paulin. de studio script., ep. LIII, 4.
[2] Adv. haer., IV, 26, 5.
[3] Sess. III, c. 2, de revel.; vgl. Conc. Trid., sess. IV, decr. de edit. et usu sacr. libr.

Durch dieses Gesetz voll Weisheit hemmt und schränkt die Kirche keineswegs die wissenschaftliche Bibelforschung ein, sondern stellt sie vielmehr vor Irrtum sicher und fördert im hohen Grade ihren wahren Fortschritt. Denn jedem einzelnen Gelehrten ist ein weites Feld eröffnet, auf welchem er seinen persönlichen Eifer im Auslegungsgeschäft mit sicheren Schritten betätigen und einen ruhmvollen Wettstreit zum Nutzen der Kirche bestehen kann. Für den katholischen Ausleger soll es als vornehmste und heilige Aufgabe gelten, jene Zeugnisse der Schrift, deren Sinn bereits authentisch erklärt ist, selbst in derselben Art auszulegen, mag jene Erklärung durch die heiligen Verfasser unter Inspiration des Heiligen Geistes gegeben sein, wie es in vielen Stellen des Neuen Testaments der Fall ist, oder unter dem Beistande desselben Heiligen Geistes durch die Kirche, „sei es in Form eines feierlichen Urteils, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt“ [1]; ja er soll durch die Hilfsmittel seines Faches unwiderleglich dartun, daß dies die einzige Erklärung ist, die sich nach den Gesetzen der gesunden Hermeneutik als richtig beweisen läßt.

Im übrigen muß er der Glaubensanalogie folgen und die katholische Lehre so, wie man sie von der Autorität der Kirche überkommen hat, als oberste Richtschnur anwenden. Jene Auslegung ist als widersinnig und falsch zu verwerfen, welche die inspirierten Schriftsteller gewissermaßen in gegenseitigen Widerstreit bringt oder der Kirchenlehre widerspricht.

Ein Lehrer dieses Faches muß sich daher auch durch diese ehrenvolle Eigenschaft auszeichnen, daß er die gesamte Theologie gründlich innehabe und in den Kommentaren der heiligen Väter, Kirchenlehrer und besten Exegenten wohl bewandert sei. Das ist ein Punkt, den Hieronymus [2] und ausführlich Augustinus einschärft. [3] Das eben war auch die Gesinnung und das tatsächliche Verfahren aller übrigen Väter, welche „nicht ihrem eigenen Ermessen folgten, um zum Verständnisse der göttlichen Schriften zu gelangen, sondern dieses aus den Schriften und dem Ansehen ihren Vorfahren schöpften; von diesen aber stand fest, daß sie ihrerseits selbst die Regel für das Verständnis aus der apostolischen Nachfolge entnahmen“ [4]. — Was nun die heiligen Väter betrifft, welche „als Pflanzer, Begießer, Erbauer, Hirten und Ernährer in der nachapostolischen Zeit das Wachstum der Kirche förderten“ [5], so ist ihr Ansehen in jenen Fällen von entscheidendem Gewichte, wenn sie sämtlich irgendeine Bibelstelle, sofern diese die Glaubens- und Sittenlehre betrifft, in ein und derselben Weise erklären. Denn gerade aus ihrer Einmütigkeit geht unzweideutig hervor, daß dies nach katholischem Glauben eine von den Aposteln stammende Tadition ist. Die Ansicht derselben Väter ist aber selbst dann hochzuschätzen, wenn sie bezüglich dieses Stoffes als Gelehrte ihre persönliche Meinung vor-

[1] Conc. Vat., sess. III, c. 3, de fide.
[2] A. a. O. 6, 7. — [3] Ad Honorat. de util. cred., XVII, 35.
[4] Rufinus, Hist. Eccl., II, 9.
[5] Augustinus, Contra Julian., II, 10, 37.

tragen. In der Tat empfiehlt sie nämlich in hohem Grade nicht bloß die Wissenschaft der Offenbarungslehre und die Kenntnis vieler Dinge, die zum Verständnis der apostolischen Schriften nötig sind, sondern Gott selbst hat sie als Männer, hervorragend durch Heiligkeit des Lebens und Eifer für die Wahrheit, reichlich mit dem Beistande seines Lichtes unterstützt. — Doch soll er deshalb nicht wähnen, daß ihm der Weg verlegt sei, in der Forschung und Erklärung, wo eine gerechte Ursache vorhanden ist, noch weiter zu gehen, wenn er nur der von Augustinus wohlweislich gegebenen Vorschrift gewissenhaft nachkommt, daß man nämlich von dem Literalsinn, der sich gewissermaßen aufgedrängt, keineswegs abgehen dürfe, sofern nicht ein Vernunftgrund sein Festhalten hindert oder nicht zwingende Notwendigkeit vorliegt, ihn preiszugeben.[1] Diese Vorschrift ist um so strenger festzuhalten, je mehr bei der herrschenden Neuerungssucht und Meinungsfreiheit Gefahr zur Verirrung droht. Zugleich hüte er sich, die Übertragungen auf den allegorischen und einen ähnlichen Sinn, welche die heiligen Väter gemacht haben, außer acht zu lassen, besonders wenn diese Erklärungen aus dem Wortsinne hervorgehen und sich auf zahlreiche Autoren von Gewicht stützen. Denn diese Auslegungsmethode hat die Kirche von den Aposteln überkommen und, wie aus der Liturgie erhellt, selbst durch ihr Beispiel gutgeheißen, nicht als ob die Väter von den Gedanken und dem Bestreben ausgegangen wären, daraus einen direkten Beweis für die Glaubenslehren zu gewinnen, sondern weil sie aus Erfahrung wußten, daß diese Methode zur Hebung der Tugend und Frömmigkeit sehr ergiebig sei.

Was die übrigen katholischen Ausleger betrifft, so haben sie zwar ein geringeres Ansehen. Weil jedoch die biblischen Studien in der Kirche einen ununterbrochenen Fortschritt nahmen, ist in gleicher Weise auch ihren Kommentaren die gebührende Beachtung zu schenken. Aber ein großer Unfug ist es, mit Verkennung und Mißachtung der vortrefflichen und zahlreichen Werke, welche unsere Exegeten hinterlassen haben, die Bücher der Andersgläubigen zu bevorzugen und bei ihnen mit augenscheinlicher Gefahr für die gesunde Lehre und nicht selten zur Schädigung des Glaubens die Erklärung von Stellen zu suchen, auf welche die Katholiken schon längst ihren Scharfsinn und ihre Bemühungen mit dem besten Erfolge verwendet haben. Wenn auch der katholische Ausleger durch kluge Beiziehung der Studien Andersgläubiger zuweilen Beihilfe finden kann, so soll er doch bedenken, wie auch die alten Schriftsteller häufig bezeugen,[2] daß sich der unverfälschte Sinn der heiligen Schriften keineswegs außerhalb der Kirche finde und von jenen nicht übermittelt werden könne, welche, des wahren Glaubens bar, bei der Schrift nicht den Kern treffen, sondern nur die Rinde benagen.[3]

---

[1] Augustinus, De Gen. ad litt., VIII, c. 7, 13.

[2] Vgl. Klemens Alex., Strom., VII, 16. Origenes, De princ., IV, 8; In Levit., hom. 4, 8. Tertullian, De praescr., 15ff. Hilarius Pict., In Matth. 13, 1.

[3] Gregorius M., Moral., XX, 9 (al. 11).

## 3. Die Heilige Schrift und die Theologie.

Das aber ist besonders wünschenswert und notwendig, daß der Gebrauch der Heiligen Schrift Einfluß übe auf die ganze Wissenschaft der Theologie und sozusagen ihre Seele sei. In diesem Sinne haben sich zweifellos zu jeder Zeit die Väter und alle hochberühmten Theologen offen ausgesprochen und dies durch die Tat bewiesen. Niemand wird dies auffallend finden, wenn er bedenkt, daß den göttlichen Schriften ein so ausgezeichneter Platz unter den Offenbarungsquellen gebührt, daß die Theologie nur bei fortwährendem Studium und Gebrauche derselben richtig und ihrer Würde entsprechend betrieben werden kann. Ein gewiegter und gelehrter Theolog darf keineswegs versäumen, den eigentlichen Beweis der Dogmen aus der Autorität der Bibel zu erbringen. „Denn die Theologie empfängt ihre Prinzipien nicht von anderen Wissenschaften, sondern unmittelbar von Gott vermittels der Offenbarung. Und deshalb empfängt sie nicht von anderen Wissenschaften in dem Sinne, als ob diese höher stünden, sondern sie bedient sich derselben, sofern diese niederer stehen und Dienerinnen sind." Diese Methode, die heilige Wissenschaft zu betreiben, hat zum Lehrer und Gewährsmanne den Fürsten der Theologen, Thomas von Aquin,[1] der außerdem zufolge dieses richtig erfaßten Charakters der christlichen Theologie die Methode gelehrt hat, wie eine Theolog seine eigenen Prinzipien, wenn sie angegriffen werden, verteidigen kann. „Wenn nämlich bei der Erörterung ein Gegner irgendeine von den in der göttlichen Offenbarung enthaltenen Wahrheiten einräumt, führen wir von diesen Punkt aus den Beweis; desgleichen stützen wir uns im Streite gegen die Häretiker auf das Ansehen der Heiligen Schrift und auf einen Glaubensartikel jenen gegenüber, welche einen andern leugnen. Wenn aber der Gegner gar nichts von den göttlichen Offenbarungswahrheiten glaubt, gibt es keinen Weg mehr zum Beweise der Glaubensartikel durch Vernunftgründe, sondern es bleibt nichts übrig, als sich auf die Widerlegung der etwa gegen den Glauben vorgebrachten Gründe zu beschränken."[2] — Daher ist Fürsorge zu treffen, daß die Jünglinge erst nach gehöriger Vorbereitung und erlangter Festigkeit die biblischen Studien in Angriff nehmen, damit sie nicht gerechte Hoffnungen täuschen und was noch schlimmer ist, unvorsichtig in die Gefahr des Irrtums geraten, eingenommen durch Trugschlüsse der Rationalisten und den Schein des gelehrten Apparates. In der besten Verfassung aber werden sie sich befinden, wenn sie den Unterricht in der Philosophie und Theologie auf dem von Uns gezeigten und vorgeschriebenen Wege, unter Führung des genannten hl. Thomas gewissenhaft betrieben und in ihren Tiefen erfaßt haben. So werden sie die rechte Bahn wandeln, sowohl im Bibelfache als in der sogenannten „positiven" Theologie, und in beiden die erfreulichsten Fortschritte machen.

---

[1] Summa theol., pars I, qu. I, a. 5 ad 2. — [2] A. a. O. a. 8.

## 4. Erweis und Verteidigung des Ansehens der Heiligen Schrift.

Die katholische Lehre durch regelrechte und geschickte Auslegung der heiligen Bücher bewiesen, erklärt und ins Licht gesetzt zu haben, das ist eine große Leistung. Doch erübrigt noch der zweite, ebenso wichtige als mühevolle Teil, die volle Autorität dieser Bücher mit den stärksten Beweisen darzutun. Dieses Ziel wird aber voll und allgemein nur durch das lebendige und ihr ausschließlich eigene Lehramt der Kirche erreichbar sein. Denn diese „ist ja schon an sich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ausnehmenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit ein großes und dauerndes Motiv ihrer Glaubwürdigkeit und ein unverbrüchlicher Beweis ihrer göttlichen Sendung“[1]. Weil aber das göttliche unfehlbare Lehramt der Kirche auch auf der Autorität der Heiligen Schrift beruht, so muß aus diesem Grunde vorerst deren Glaubwürdigkeit, wenigstens nach ihrer menschlichen Seite, geltend gemacht und gerechtfertig werden. Hernach kann man aus diesen Büchern, als den bewährtesten Zeugen des Altertums, die Gottheit und Sendung Christi des Herrn, die Stiftung der kirchlichen Hierarchie, die Übertragung des Primates an Petrus und seine Nachfolger sicher und klar darstellen.

Zu diesem Zwecke wird es gewiß sehr förderlich sein, wenn ziemlich viele Geistliche besonders vorbereitet wären, um auch auf diesem Gebiete für den Glauben zu streiten und die feindlichen Angriffe abzuwehren, vornehmlich angetan mit der Waffenrüstung Gottes, wie der Apostel anrät,[2] jedoch so, daß sie auch mit den neuen Waffen und Kampfesarten der Feinde vertraut sind. Recht schön führt dies Chrysostomus unter den Pflichten der Priester auf, wenn er sagt: „Man muß gewaltigen Fleiß aufwenden, daß ‚Christi Wort reichlich in uns wohne‘.[3] Denn nicht zu einer Kampfesart müssen wir gerüstet sein, sondern mannigfach ist dieser Krieg und verschieden sind die Feinde. Wenn einer nicht alle Kriegskünste kennt, versteht es der Teufel, auf dem einzigen etwa vernachlässigten Punkte seine Räuber hineinzuführen und die Schafe zu zerreißen.“[4]

### a) Die Ursprache.

Nun wir wollen daran erinnern, durch welche Mittel man die Verteidigung anstreben muß. — Das erste liegt im Studium der alten orientalischen Sprachen und zugleich in der sogenannten Kritik. Beiderlei Wissensgebiete stehen heutzutage in hoher Wertschätzung und Achtung. Darum wird der Klerus, welcher je nach den höheren und geringeren Anforderungen, die Land und Leute stellen, hiemit geziert und ausgerüstet ist, seine Ehre besser fördern und sein Amt erfolgreicher verwalten können. Denn der Geistliche soll „allen

[1] Conc. Vat., sess. III, c. 3, de fide. — [2] Eph. 6, 13 ff.
[3] Kol. 3, 16. — [4] De sacerd., IV, 4.

alles"[1] werden, „immer bereit zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft fordert über die Hoffnung, welche in ihm ist"[2]. Daher ist es für die Lehrer der Heiligen Schrift eine Notwendigkeit und für die Theologen eine Zier, jene Sprachen gründlich zu kennen, in welchen die kanonischen Bücher ursprünglich von den heiligen Schriftstellern verfaßt worden sind. — Ferner ist dafür Sorge zu tragen, daß an allen Hochschulen auch für die übrigen antiken Sprachen, insbesondere für die semitische, sowie für die hiemit in Verbindung stehenden Wissenszweige Lehrstühle errichtet werden, in erster Linie im Interesse derer, welche sich für ein öffentliches Lehramt der heiligen Schriften vorbereiten.

### b) Kritik.

Gerade diese Männer müssen zu dem gleichen Zwecke in der echten Kunst der Kritik besonders unterrichtet und geübt sein. Verkehrt ist es und zum Schaden der Religion, daß man ein künstliches Verfahren unter dem Ehrennamen „höhere Kritik" eingeführt hat. Hienach soll das Urteil über den Ursprung, die Unverfälschtheit und das Ansehen eines Buches aus bloß inneren Gründen, wie man sich ausdrückt, geschöpft werden. Im Gegenteil ist es klar, daß in historischen Fragen, und dahin gehören Ursprung und Erhaltung der Bücher, die Zeugnisse der Geschichte alle anderen überwiegen, und daß diese deshalb mit größtem Eifer aufgesucht und geprüft werden müssen. Jene inneren Gründe aber haben in den meisten Fällen nicht so großes Gewicht, daß man sich für eine Frage auf sie berufen könnte, als höchstens zur Verstärkung des Beweises. Aus dem entgegengesetzten Verfahren ergeben sich ohne Zweifel große Nachteile. Die Feinde der Religion werden nämlich an Zuversicht gewinnen, die Echtheit der heiligen Bücher anzufechten und zu zerpflücken. Gerade jene viel gepriesene höhere Kritik wird endlich dahin ausschlagen, daß ein jeder bei dem Auslegungsgeschäfte seiner eigenen Neigung und vorgefaßten Meinung folgt. Bei diesem Verfahren wird sich weder über die Schriften das gesuchte Licht verbreiten noch ein Nutzen für die Wissenschaft erwachsen; wohl aber jenes sichere Merkmal des Irrtums zutage treten, welches da ist die Mannigfaltigkeit der Meinungen und die Verschiedenheit der Auffassung, und wirklich bieten bereits die Väter dieser neuen Methode selbst dieses neue Schauspiel. Weil ferner die meisten von den Lehrsätzen einer falschen Philosophie und des Rationalismus angesteckt sind, werden sie nicht scheuen, aus den heiligen Büchern die Weissagungen, die Wunder und alles Übernatürliche zu beseitigen.

### c) Die Naturwissenschaft.

Gehen wir zum zweiten Punkt über, so hat man den Kampf mit Leuten aufzunehmen, welche unter Mißbrauch ihrer Kenntnisse in der physikalischen Wissenschaft die heiligen Bücher nach allen Richtungen durchspähen, um den Verfassern Unwissenheit vorzuwerfen

[1] 1 Kor. 9, 22. — [2] 1 Petr. 3, 15.

und die Schriften selbst zu tadeln. Da nun diese Verdächtigungen sinnfällige Dinge betreffen, werden sie desto gefährlicher, wenn sie zur Kenntnis des Volkes und besonders der studierenden Jugend gelangen. Allzu bekannt ist es ja, daß die Naturwissenschaften, so sehr sie sich bei angemessenem Vortrage dazu eignen, die den Geschöpfen eingeprägte Herrlichkeit des höchsten Werkmeisters erkennen zu lassen, ebenso mächtig sind, die Grundlehren der gesunden Philosophie auszurotten und die Sitten zu verderben, falls sie auf verkehrte Art in die zarten Gemüter eingesenkt werden. Deshalb wird für den Lehrer der Heiligen Schrift die Kenntnis der Naturwissenschaften ein gutes Hilfsmittel sein, um dadurch auch derartige gegen göttliche Bücher gerichtete Trugschlüsse leichter zu entlarven und zu widerlegen. — Sicherlich wird zwischen dem Theologen und Naturforscher kein wahrer Zwiespalt eintreten, wenn nur beide sich auf ihr Grenzgebiet beschränken, indem sie nach der Mahnung des hl. Augustinus sich davor hüten, „daß sie etwas ohne Grund behaupten und das Unbekannte als bekannt ausgeben“[1]. Wenn sie aber verschiedener Ansicht sind, hat derselbe Lehrer für das Verhalten des Theologen die allgemeine Regel aufgestellt: „In allen Fällen, wo die Gelehrten ihre Behauptungen über die Natur der Dinge durch stichhaltige Gründe beweisen können, wollen wir zeigen, daß dieselben mit den Lehren der Heiligen Schrift nicht in Widerspruch stehen. Sooft sie aber in irgendeinem ihrer Werke eine unseren Schriften, das heißt dem katholischen Glauben widersprechende Behauptung vorbringen, wollen wir, wenn dies irgendwie möglich ist, zeigen oder ohne allen Zweifel glauben, daß es grundfalsch ist.“[2] Fragt man nach der Richtigkeit dieser Regel, so ist zuerst in Erwägung zu ziehen, daß die heiligen Schriftsteller oder richtiger „der Geist, welcher durch sie redete, nicht beabsichtigt habe, den Menschen darüber (nämlich über das innerste Wesen der augenfälligen Dinge) Belehrungen zu geben, da sie niemand zum Heile nutzen sollten“[3], daß sie daher, statt direkt Naturforschung zu betreiben, die Dinge machmal lieber auf bildliche Weise beschreiben und behandeln, oder auch so, wie es die vulgäre Ausdrucksweise in jener Zeit mit sich brachte. Da aber die Volkssprache die sinnfälligen Dinge anfänglich im eigentlichen Sinne ausdrückt, hat der heilige Schriftsteller (und das hat auch der englische Lehrer bemerkt) in ähnlicher Art, „nach der sinnlichen Erscheinungsform berichtet“[4] oder das mitgeteilt, was Gott selbst, zu den Menschen redend, nach ihrer Fassungskraft und nach menschlichem Sprachgebrauche ausgedrückt hat. — Wenn übrigens die Verteidigung der Heiligen Schrift mit Ernst zu betreiben ist, so folgt daraus nicht, daß alle Ansichten auf gleiche Weise aufrechterhalten werden sollen, welche jeder einzelne Vater oder die nachfolgenden Ausleger bei ihrer Erklärung ausgesprochen haben. Denn diese haben je nach den Anschauungen ihrer Zeit geurteilt und bei Erörterung von Stellen, wo physische

[1] In Gen. op. imperf., IX, 30.
[2] De Gen. ad. litt., I, 21, 41. — [3] Augustinus, a. a. O. II, 9, 20.
[4] Summa theol., I, qu. LXX, a. 1 ad 3.

Dinge in Frage kommen, vielleicht nicht immer das Richtige getroffen, so zwar, daß sie manches als sicher aufstellten, was jetzt weniger Beifall finden könnte. Daher muß man bei ihren Auslegungen sorgfältig unterscheiden, was sie wirklich als zum Glauben gehörig oder engstens mit ihm verbunden vortragen, und was sie in einmütiger Übereinstimmung lehren. Denn „in Dingen, die nicht notwendig zum Glauben gehören, durften die Heiligen, sowie auch wir, verschiedener Ansicht sein". Das ist ein Satz des hl. Thomas[1], der auch an einer andern Stelle die überaus kluge Bemerkung macht: „Mir scheint es sicherer zu sein, derartige Lehren, welche die Philosophen allgemein annehmen und die unserem Glauben nicht widersprechen, weder so zu behaupten wie Glaubenssätze, obwohl sie machmal unter dem Namen der Philosophen Eingang finden, noch auch als glaubenswidrig zu verneinen, um nicht den Weisen dieser Welt Anlaß zu bieten, die Glaubenslehre zu verachten."[2] Obwohl demgemäß der Ausleger zeigen muß, daß das, was die Naturforscher durch sichere Beweise bereits als sicheres Ergebnis aufgestellt haben, der richtigen Schrifterklärung durchaus nicht widerstreite, so darf er doch nicht vergessen, daß es bisweilen vorkam, daß manches als sicheres Ergebnis von ihnen Vorgetragene hernach in Zweifel gezogen und verworfen worden ist. Sollten daher die Physiker in ihren Schriften die Grenzen ihres Faches überschreiten und sich mit verkehrten Aufstellungen auf das Gebiet der Philosophen werfen, so soll sie der Ausleger als Theolog zur Widerlegung an die Philosophen verweisen.

### d) Geschichte.

Diese Prinzipien können nach Belieben auf verwandte Wissenszweige, besonders auf Geschichte Anwendung finden. Denn es ist beklagenswert, daß viele von den Männern, welche die Denkmäler des Altertums, die Sitten und Einrichtungen der Völker und die Zeugnisse ähnlicher Art um den Preis großer Anstrengungen durchforschen und zutage fördern, dies öfters in der Absicht tun, um einen Makel des Irrtums in den heiligen Büchern zu entdecken und dadurch ihr Ansehen in jeder Richtung zu schwächen und zu erschüttern. Manche verfahren hiebei in allzu feindseliger Gesinnung und ohne die nötige Unparteilichkeit. Sie setzen auf weltliche Schriften und geschichtliche Denkmäler der alten Zeiten ein solches Vertrauen, als ob bei ihnen nicht einmal der Verdacht eines Irrtums vorhanden sein könne; bei den Büchern der Heiligen Schrift aber genügt ihnen ein bloß vermeintlicher und scheinbarer Irrtum, um ihnen ohne gehörige Prüfung allen Glauben zu versagen. Allerdings ist es möglich, daß die Kopisten beim Abschreiben der Handschriften manchen Verstoß begingen; aber diese Schlußfolgerung ist nur nach reiflicher Prüfung und nur für solche Stellen statthaft, für welche der Fehler gehörig nachgewiesen ist. Auch kann es vorkommen, daß der echte Sinn einer Stelle zweifelhaft bleibt; aber dann werden für dessen Enträtselung die besten Regeln der Auslegung gute Dienste leisten.

[1] In Sent. II, dist. II, qu. I, a. 3.
[2] Opusc. X.

## Die Inspiration der Heiligen Schrift.

Doch bei alldem wäre es durchaus frevelhaft, die Inspiration nur auf einige Teile der Heiligen Schrift zu beschränken oder zuzugeben, daß der heilige Verfasser selbst geirrt habe. Denn auch das Verfahren jener Männer ist nicht zulässig, welche diese Schwierigkeiten dadurch überwinden, indem sie ohne Anstand zugeben, daß die göttliche Inspiration sich auf weiter nichts als auf Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränke, weil sie von der falschen Ansicht befangen sind, wenn es sich um die Wahrheit der Lehren handelt, sei nicht sosehr zu erforschen, was Gott gesagt habe, als vielmehr zu erwägen, warum er es gesagt habe. Denn die Bücher allesamt und vollständig, welche die Kirche als heilige und kanonische anerkennt, mit all ihren Teilen sind unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt. Aber weit entfernt, daß bei der göttlichen Inspiration ein Irrtum unterlaufen könne, schließt sie schon an und für sich nicht bloß jeden Irrtum aus, sondern schließt ihn als verwerflich ebenso notwendig aus, als es notwendig ist, daß Gott, die höchste Wahrheit, überhaupt nicht Urheber eines Irrtums ist. Das ist der alte und beständige Glaube der Kirche, wie er zuletzt bekräftigt und noch deutlicher erklärt worden ist auf dem Vatikanischen Konzil.[1] Daher nutzt es durchaus nichts, zu sagen, daß der Heilige Geist Menschen als Werkzeuge zum Schreiben verwendet habe, und daß zwar nicht dem Haupturheber, wohl aber den inspirierten Verfassern etwas Falsches habe entschlüpfen können. Denn er selbst hat sie durch eine übernatürliche Kraft so zum Schreiben angeregt und bestimmt und den Verfassern also Beistand geleistet, daß sie all das und nur das, was er sie hieß, richtig im Geiste erfaßten, getreulich niederschreiben wollten und passend mit unfehlbarer Wahrheit ausdrückten; sonst wäre der Heilige Geist nicht selbst Urheber der gesamten Heiligen Schrift. Diese Lehre haben die Heiligen Väter immer als richtig angesehen. „Aus dem Grunde," sagt Augustinus, „weil die Verfasser niederschrieben, was der Heilige Geist ihnen zeigte und eingab, kann man durchaus nicht sagen, das er selbst es nicht geschrieben hat; denn seine Glieder haben das ausgeführt, was sie unter Eingebung des Hauptes erkannt haben."[2] Der hl. Gregor der Große äußert sich ähnlich, „Es ist eine sehr überflüssige Frage, wer dieses Buch geschrieben hat, da nach treuem Glauben der Heilige Geist der Verfasser ist. Er also hat dies geschrieben, der es zu schreiben eingab; er hat es geschrieben, der das Werk mit seinem Hauch beseelt hat."[3] Daraus folgt, das jene, welche meinen, in den echten Stellen der heiligen Bücher könne etwas Falsches enthalten sein, in der Tat enweder den katholischen Inspirationsbegriff verdrehen oder Gott selbst zum Urheber des Irrtums machen. Ja, alle Väter und Lehrer teilten die volle Überzeugung, daß die göttlichen Schriften, wie sie von den heiligen Schriftstellern ausgingen, von jedem Irrtum gänzlich frei seien. Deshalb haben sie

[1] Sess. III, c. 2, de revel. — [2] De cons. Ev., l. I, c. 35.
[3] Vorwort zu Job Nr. 2.

sich bemüht, nicht wenige von den Stellen, welche etwas Widersprechendes oder Abweichendes zu enthalten schienen (und das sind ungefähr dieselben, welche man jetzt im Namen der modernen Wissenschaften einwendet), ebenso scharfsinnig als verehrungsvoll unter sich zu versöhnen und in Einklang zu bringen. Hiebei bekannten sie einstimmig, daß diese Bücher im Ganzen und nach ihren Teilen gleichmäßig vom göttlichen Hauche beseelt seien, und das Gott selbst, der durch die heiligen Verfasser gesprochen, gar nichts von der Wahrheit Abweichendes habe aufstellen können. Die Worte, welche ebenfalls Augustinus an Hieronymus schrieb, sollen im allgemeinen maßgebend sein: „Ich gestehe deiner Liebe, unter allen Büchern sind es einzig die Schriften, welche bereits kanonische heißen, denen ich eine solche Hochachtung und Verehrung darbringe, daß ich fest glaube, keiner ihrer Verfasser habe beim Schreiben in einem Punkte geirrt. Und wenn ich in diesen Schriften auf etwas stoße, was mit der Wahrheit in Widerspruch zu sein scheint, so schließe ich daraus ohne Anstand nur so viel, daß entweder die Handschrift fehlerhaft ist, oder daß der Übersetzer den Sinn der Worte nicht getroffen, oder daß ich sie gar nicht verstanden habe."[1]

## Die Verteidigung der Heiligen Schrift Aufgabe aller Gelehrten.

Doch freilich, mit dem ganzen Rüstzeug der wichtigeren Wissenszweige für die Heiligkeit der biblischen Bücher die erschöpfende und vollkommene Verteidigung zu führen, ist eine viel zu große Aufgabe, als daß sie sich einzig und allein von der Geschicklichkeit der Ausleger und Gottesgelehrten billigerweise erwarten ließe. Darum ist es wünschenwert, daß das gleiche Ziel auch jene katholischen Männer einmütigen Sinnes anstreben, deren Namen in den Profanwissenschaften guten Klang und Ansehen besitzt. Nichts ist mehr imstande, dem Volke Hochachtung vor der Wahrheit einzuflößen, als wenn sich mit aller Offenheit Männer zu ihr bekennen, die sich in einem berühmten Fache glänzend hervortun.

An dieser Stelle zollen Wir mit Wohlgefallen nach Verdienst jenem Plane mancher Katholiken vollen Beifall, welche, um gelehrten Männern die Möglichkeit zu bieten, solche Studien mit der ganzen Fülle von Hilfsmitteln zu betreiben und zu fördern, Gesellschaften gebildet haben und zu diesem Zwecke reichlich Geldspenden aufbringen.

Damit aber solche Anstrengungen für die biblische Wissenschaft in Wahrheit nützlich werden, sollen sich die Gelehrten auf die von Uns oben aufgestellten Sätze als Prinzipien stützen. Ferner sollen sie getreulich festhalten, daß Gott der Schöpfer und Regierer des Weltalls, auch der Urheber der Schriften ist; daß sich deshalb aus der natürlichen Beschaffenheit der Dinge oder aus den geschichtlichen Denkmälern kein Resultat ergeben könne, das mit den Schriften wahrhaft in Widerspruch

[1] Ep. 82, 1 und sonst öfters.

steht. Denn weil die Wahrheit der Wahrheit keineswegs widerstreiten kann, hat man als gewiß festzuhalten, daß sich entweder in die Auslegung der heiligen Worte oder in den andern Teil des Streitpunktes ein Irrtum eingeschlichen habe. Wenn aber auch dann keines von beiden zur Genüge klar ist, muß man unterdessen die Entscheidung aussetzen. Denn sehr vieles wurde aus den Wissensgebieten jeder Art lange Zeit und häufig gegen die Schrift vorgebracht, was jetzt als unbegründet ganz der Vergessenheit verfallen ist. In gleicher Weise wurden über gewisse Stellen der Schrift (die nicht direkt zur Glaubens- und Sittenregel gehören) ehedem nicht wenige Erklärungen vorgetragen, worin später eine schärfere Untersuchung richtiger gesehen hat. Denn die Gebilde der Meinungen zerstört der Tag, aber „die Wahrheit bleibt und gewinnt an Stärke auf ewig"[1].

## Schluß.

Das sind die Mahnungen und Vorschriften, welche Wir mit Gottes Beistand über das Studium der Heiligen Schrift den Zeitbedürfnissen entsprechend geben zu sollen dachten. Nun ist es an euch, zu sorgen, daß sie mit geziemender Gewissenhaftigkeit befolgt und beobachtet werden. Im Verlaufe der Zeit mögen die biblischen Studien einen solchen Aufschwung nehmen, daß sie wirklich zum Schutze und zur Ehre der katholischen Wahrheit dienen, welche von Gott zum ewigen Heile der Völker bestimmt ist. — Endlich ermahnen Wir alle Zöglinge und Diener der Kirche in väterlicher Liebe, daß sie stets mit dem Gefühle tiefster Erfurcht und Frömmigkeit zu den heiligen Schriften hinzutreten. Wenn sich der Geist mit diesem Wissenszweige einmal befaßt und von da Licht und Kraft empfängt, wird er eine wunderbare Stärke erlangen, daß er auch die vorkommenden Trugschlüsse der menschlichen Wissenschaft erkennt und meidet, gediegene Ergebnisse gewinnt und sie auf das Ewige bezieht. Infolgedessen vornehmlich wird die Seele von Eifer entflammt und so mit stärkerer Begeisterung nach dem Gewinne der Tugend und der göttlichen Liebe trachten: Glückselig, die erforschen seine Zeugnisse, die ihn suchen mit ihrem ganzen Herzen.[2]

---

[1] Esdr. 4, 39. — [2] Ps. 118, 2.

---

# Vorbemerkungen.

## § 1. Begriff und Methode, Aufgabe und Gliederung der Einleitung.[1]

I. 1. Unter der biblischen Einleitung (Isagogik) versteht man im allgemeinsten Sinne jene theologische Disziplin, die das Studium der Heiligen Schrift vorbereiten und grundlegen soll. Von diesem Zwecke hat sie ihren Namen. — Der Disziplin können aber weitere oder engere Grenzen gezogen werden; danach unterscheidet man die Einleitung im weiteren und engeren Sinne.

2. a) Die Einleitung im weiteren Sinne ist die Zusammenfassung und Erörterung aller Vorkenntnisse, die für die wahre Wertung, für das rechte Verständnis und die rechte Benutzung der im kirchlichen Besitze und Gebrauche befindlichen und von der Kirche autoritativ als kanonisch, das heißt als Norm und Regel für Glauben und Leben, anerkannten heiligen Schriften notwendig und nützlich sind.

b) Zur Einleitung im weiteren Sinne gehört demnach, nebst der grundlegenden Mitteilung der bezüglichen kirchlichen Lehre, vor allem und wesentlich die wissenschaftliche Rechtfertigung des kanonischen Ansehens der heiligen Bücher. — Es gehören dazu aber auch alle biblischen Hilfswissenschaften, wie: biblische Philologie, Kritik und Hermeneutik, Offenbarungsgeschichte, biblische Geographie, Geschichte und Archäologie, Geschichte der Exegese. — Wird also die Einleitung in diesem weiteren Sinne gefaßt, so muß sie alle die genannten Gegenstände behandeln.

c) Wie nun die Geschichte der Einleitung lehrt, wurden in der Tat nicht selten, namentlich in älteren, aber auch in neueren Werken, bald eine, bald mehrere der angeführten Hilfswissenschaften in den Bereich der Disziplin einbezogen. — Aber es ist von selbst klar, daß bei einer Mehrheit disparater Materien eine systematische und wissenschaftliche Behandlung unmöglich ist. Der Einleitung im weiteren Sinne fehlt ein einheitliches Material- und Formalprinzip, dessen keine Wissenschaft entbehren darf. — Es ist daher durchaus im Interesse der wissenschaftlichen Behandlung der Einleitung gelegen, daß die biblischen Hilfswissenschaften als selbständige Disziplinen behandelt werden.

3. So bleibt für die Einleitung im engeren Sinne nebst der grundlegenden Mitteilung der bezüglichen kirchlichen Lehre als pri-

[1] Literatur: Kihn, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie (1892), 154 ff.; Kaulen, Einleitung[5], I (1911), 3 ff.; Kirchenlexikon[2], IV, Sp. 312 ff.; Hetzenauer, Wesen und Prinzipien der Bibelkritik (1900).

**märe Aufgabe und eigentliches Ziel nur die wissenschaftliche Rechtfertigung des von der Kirche gelehrten kanonischen Ansehens der heiligen Schriften übrig.**

Zusätze. 1. So gefaßt, wahrt sich die Einleitung ihre Einheit. Denn nunmehr ist eben die Kanonizität der heiligen Bücher das einheitliche Prinzip aller ihrer Untersuchungen, und die wissenschaftliche Rechtfertigung und Bestätigung des kanonischen Ansehens derselben ihre einheitliche Aufgabe und ihr einheitliches Ziel und Resultat. So sichert sie sich aber auch die Berechtigung, eine selbständige theologische Disziplin und nicht etwa nur ein Teil der altchristlichen Literaturgeschichte zu sein.

2. Zur wissenschaftlichen Rechtfertigung des kanonischen Ansehens der heiligen Schriften gehört auch der Beweis ihrer Integrität und Authentie schon deshalb, weil diese Voraussetzung und Vorbedingung der bezüglichen kirchlichen Lehre sind.[1]

**II. Die heute allgemein angewandte wissenschaftliche Methode der Einleitung ist die historisch-kritische. Sie sucht nämlich ihre Aufgabe zu lösen und ihre Resultate zu gewinnen lediglich auf historisch-kritischem Wege, das heißt auf Grund glaubwürdiger historischer Zeugnisse über die Entstehung, Sammlung, Erhaltung und Wertung der heiligen Bücher, wie durch kritische Prüfung der Reinheit ihres Textes und Durchforschung der objektiven Wahrheit ihres Inhaltes. — Dadurch wird die Einleitung zugleich zur Geschichte des Ursprungs, der Sammlung, Erhaltung und Verbreitung der heiligen Bücher. Diese ist aber nur Mittel zum Zweck.**

Zusätze. 1. Der Einleitung fällt namentlich in der Gegenwart auch die Abwehr der von der modernen Bibelkritik gegen das Ansehen der heiligen Schriften erhobenen Einwände zu. Sie hat demnach zum großen Teile apologetischen und polemischen Charakter.

2. Sekundär und partiell hat die Einleitung auch die Aufgabe, durch Vermittlung bezüglicher Vorkenntnisse auf das Lesen und die Erklärung der heiligen Schriften vorzubereiten. In dieser Hinsicht erscheint die Einleitung auch als Hilfswissenschaft der Exegese.

3. Der verschiedenen Auffassung und Behandlungsweise der Einleitung entspricht die vielartige Bezeichnung der Disziplin, wie: Bibliotheca sancta, Isagoge vel Introductio, Prolegomena, Praeloquia, Apparatus sacer, Clavis s. Scripturae, Critica sacra.

4. Wenn neuestens die Einleitung vielfach als Geschichte des Ursprunges, der Erhaltung und Verbreitung der heiligen Bücher definiert wird,[2] so tritt bei solcher Auffassung gerade die Hauptsache allzusehr in den Hintergrund. — Die moderne Kritik betrachtet und behandelt die Einleitung lediglich als Geschichte der biblischen Literatur, also als einen Teil der allgemeinen Literaturgeschichte.

---

[1] Vgl. III, 3.
[2] Vgl. Sickenberger, Kirchengeschichte und neutest. Exegese, 1917.

III. 1. Die katholische Einleitungswissenschaft erledigt ihre Aufgabe nicht rein aprioristisch. Sie nimmt vielmehr ihren Ausgang von den bezüglichen Entscheidungen des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes.

2. Der Grund hiefür ist von selbst einleuchtend. Wohl läßt sich nämlich das Ansehen der heiligen Schriften nach ihrer menschlichen Seite auch auf rein wissenschaftlichem Wege erweisen, aber der Beweis ihrer vollen (d. i. in erster Linie ihrer göttlichen) Autorität ist „nur durch das lebendige und ihr ausschließlich eigene Lehramt der Kirche erreichbar" [1]. — Die göttliche Autorität der heiligen Schriften beruht ja im letzten Grunde auf ihrer Inspiration. Die Tatsache der Inspiration wie der Umfang der inspirierten Schriften sind aber übernatürliche, formell geoffenbarte Wahrheiten, die die Wissenschaft a priori nicht zu erweisen vermag; hierüber kann vielmehr einzig und allein die Kirche als die von Gott bestellte unfehlbare Hüterin des anvertrauten Glaubensschatzes Zeugnis ablegen. — Darum kommt auch der Einleitung bezüglich des göttlichen Ansehens der heiligen Schrift nur die Aufgabe zu, die kirchliche Lehre auf Grund der vorhandenen Zeugnisse der Tradition wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu begründen.

3. Das kirchliche Lehramt hat sich wiederholt, namentlich auf dem Tridentinischen und Vatikanischen Konzil, über die heiligen Schriften und ihr Ansehen ausgesprochen. Und zwar hat es auf Grund der Tradition siebenundzwanzig mit ihren Verfassern genannte, in der alten Vulgata enthaltene biblische Bücher des neuen Testamentes mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch erklärt. — Damit wurde zunächst die Kanonizität jener 27 Bücher direkt dogmatisch festgestellt, und zwar weil sie (von den Aposteln) als Bücher göttlichen Ursprunges (Inspiration) und somit als normative Offenbarungsquellen der Kirche übergeben worden sind.

Zudem sprach das Tridentinum indirekt auch die Integrität, das Vatikanum wenigstens indirekt auch die Echtheit der genannten biblischen Bücher im weiteren Sinne aus; [2] abgesehen davon, daß der Definierung der Kanonizität der Bücher die Voraussetzung ihrer unverfälschten Überlieferung und ihrer Echtheit zugrunde liegt. [3]

IV. Demnach hat die Einleitung im einzelnen eine dreifache Aufgabe zu erfüllen. 1. Sie hat den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, daß die vom kirchlichen Lehramt wegen ihres göttlichen Ursprunges als kanonisch erklärten 27 biblischen Bücher in der Kirche von Anfang an und zu allen Zeiten für den Glauben und das Leben verpflichtende Urkunden der geschriebenen Gottesoffenbarung oder des geschriebenen Wortes Gottes gewesen sind. Diesen Beweis (der Kanonizität) sucht sie durch Darstellung der Geschichte des Kanons der heiligen Schriften zu führen. — 2. Sie hat ferner zu erweisen, daß die heiligen Bücher ihrem wesentlichen Inhalte nach unverfälscht,

[1] Leo XIII., Rundschreiben über das Studium der Heiligen Schrift.
[2] Vgl. § 4, III, 2. 3. — [3] I, 3, Zusatz 2.

wie sie die Kirche von den Aposteln übernommen hat, erhalten sind. Diesen Beweis (der Integrität) erbringt sie durch die vergleichende Geschichte des Urtextes und der ältesten Versionen. — 3. Sie hat endlich nachzuweisen, daß die vorliegenden heiligen Bücher den traditionellen Verfassern (Echtheit im engeren Sinne) oder wenigstens Verfassern aus der apostolischen Zeit (Echtheit im weiteren Sinne), deren Inspiration durch die apostolische Überlieferung für die Kirche feststeht, angehören und daß ihr Inhalt in nichts ihrem angeblichen Ursprung und Charakter widerspricht. Dies erweist sie durch die Geschichte des Ursprunges der heiligen Schriften in Verbindung mit der Darstellung und Prüfung ihres Inhaltes (Beweis der Authentie).

Zusätze. 1. Göttlicher Ursprung (Inspiration) und Kanonizität decken sich an sich weder begrifflich noch nach ihrem Umfange, insofern man auch von einer für einzelne Personen oder Kirchengemeinden bestimmten inspiratio privata redet.[1] Aber mit Bezug auf den kirchlichen Kanon sind alle inspirierten Bücher kanonisch und die kanonischen sind auch inspiriert. Hiebei ist die Inspiration der Grund der Kanonizität. — Die Erörterung des Wesens und der Ausdehnung der Inspiration ist Sache der Dogmatik.

2. Die Einleitung ist als historische Wissenschaft nicht imstande, die dogmatische Entscheidung des kirchlichen Lehramtes über das göttliche Ansehen und den Umfang der neutestamentlichen heiligen Schriften in allen Einzelheiten, das ist in bezug auf jedes Buch und seine Wesensbestandteile für jede Zeit und jeden Ort direkt und positiv zu rechtfertigen und zu begründen. Die apostolische Tradition, auf deren Zeugnisse die Einleitung sich stützt und stützen muß, pflanzte sich ja zunächst mündlich fort und ihre schriftliche Fixierung erfolgte erst allmählich. Außerdem schweigen bisweilen die Zeugen zufällig oder aus irgendeinem Grunde, oder ihre Zeugnisse sind nicht mehr vorhanden. Zudem konnten einige Schriften (z. B. Briefe an Privatpersonen), abgesehen von leicht erklärlichen tatsächlichen Schwankungen und Zweifeln, erst später in weiteren Kreisen bekannt und anerkannt werden. Übrigens hat auch dieses Dogma seine vom Heiligen Geiste geführte Geschichte, und auch hier entscheidet die kirchliche Gesamtüberlieferung. — Der negative und apagogische Beweis oder die Verteidigung gegen die Einwürfe der Kritik dagegen kann in jedem Falle vollständig geführt werden. Das genügt, da die Kirche im 2000jährigen Posseß ist. — Letzteres gilt auch für den Beweis der Echtheit.[2]

3. Wenn die katholische Einleitung von den kirchlichen Lehramtsentscheidungen ausgeht, so hört sie deshalb nicht auf, Wissenschaft zu sein, und ist damit auf ihrem Gebiete der Forschung kein Hindernis gesetzt. Sie ist gebunden an das Zeugnis der Kirche hinsichtlich einer übernatürlichen Tatsache.

[1] Vgl. Hetzenauer, a. a. O. 18.

[2] Selbst ein Vertreter der modernen Kritik, der Protestant Krenkel (Der Apostel Johannes [1871], 131), sagt diesbezüglich: „Denen, welche eine alte und achtunggebietende Tradition des Irrtums zeihen, erwächst damit die Aufgabe, die Unrichtigkeit der ursprünglichen Ansicht darzutun, während den Verteidigern dieser letzteren lediglich der Nachweis obliegt, daß das gegnerische Verwerfungsurteil der genügenden Begründung ermangelt.“

Aber die Autorität der Kirche, über übernatürliche Wahrheiten Zeugnis abzulegen, ist keine unbewiesene Voraussetzung. Den Beweis erbringt eine andere Disziplin. Sie ist also gebunden an die **Wahrheit**, vor der sich jede Wissenschaft beugen muß. Denn „Emanzipation von der Wahrheit ist Degenerierung des menschlichen Geistes und Degenerierung seiner Wissenschaft"[1]. So steht die Einleitung auf festem Grund, und die kirchliche Lehre, von der die Einleitung ausgeht, ist nur eine Schranke für die Willkür, sie dämmt nur die Zügellosigkeit der Kritik ein und weist der Forschung den rechten Weg.[2] — Übrigens hat auch die ungläubige Bibelkritik ihre Lehrsätze und Dogmen.[3]

V. 1. Nach ihrer dreifachen Aufgabe gliedert sich die Einleitung in drei Abschnitte. Diese sind (wie schon gesagt): **Geschichte des Kanons, Geschichte des Urtextes und der Versionen** und **Geschichte des Ursprunges der einzelnen heiligen Bücher in Verbindung mit der Darlegung und Prüfung ihres Inhaltes.**

2. Mit Rücksicht auf die Behandlung der Gegenstände zerfällt sie in **zwei Hauptteile**: in eine **allgemeine** und **besondere Einleitung.** Die Geschichte des Kanons und die Textgeschichte kann nämlich mit Bezug auf die ganze Sammlung der heiligen Bücher behandelt werden, während Ursprung und Inhalt bei jedem einzelnen Buche dargestellt werden müssen. — Aus mehrfachem Grunde erscheint es zweckmäßig, den allgemeinen Teil dem besonderen vorausgehen zu lassen.

## § 2. Die Quellen der Einleitung.

I. Die **Quellen der Einleitung** sind im allgemeinen alle glaubwürdigen historischen Dokumente und namentlich die Zeugnisse der kirchlichen Tradition, seien es schriftliche oder monumentale, die uns in den die Einleitung betreffenden Fragen über die Ansichten der jeweiligen Zeitabschnitte und insbesondere über die kirchliche Lehre und Übung Aufschluß geben. — Ihr Ansehen ist ein ungleiches.

II. Im besonderen gehören hieher: 1. Die heiligen Bücher selbst, doch lediglich ihrer menschlichen Seite nach, als historische Erscheinungen der christlichen Urzeit. 2. Die Entscheidungen der allgemeinen Konzilien, Dekrete der Päpste, die Beschlüsse von Partikularsynoden,[4] seit 1902

---

[1] Vgl. J. **Donat**, S. J., Die Freiheit der Wissenschaft² (1911), 86 f.

[2] Auch hier gilt das Wort **Ruvilles** (Der Goldgrund der Weltgeschichte, 4): „Es ist notwendig, so zu verfahren, weil man andernfalls vollständig unfähig wäre, in der geplanten Untersuchung auch nur den ersten Schritt zu tun."

[3] Vgl. **Pesch**, Theol. Streitfragen, 3. Teil (1902), 68.

[4] Die wichtigsten sind: **Synode von Rom** 382, **Hippo** 393, **Karthago** 397 und 419, die **Trullanische Synode** Ende des 7. Jahrhunderts, das **Konzil von Florenz** 1441, **Trient** 1546 (sess. IV), das **Vatikanische Konzil** 1870 (sess. III). — Das sogenannte „**Decretum Damasi**", vielleicht von Papst Damasus (366—384) erlassen oder wenigstens unter ihm entstanden, von **Gelasius** (492—496) 494 erneuert und erweitert und von **Hormisdas** (514—523) 520 bestätigt, Brief des Papstes **Innozenz** I. (405) an den Bischof Exsuperius von Toulouse.

auch die Entscheidungen der römischen Bibelkommission.[1] 3. Die Werke der Väter und Kirchenschriftsteller, namentlich aus den ersten Jahrhunderten,[2] insbesondere, soweit sie als Zeugen der kirchlichen Tradition in Betracht kommen. 4. Darstellungen der altchristlichen Kunst, alte Inschriften. 5. Katholische Kommentatoren und Theologen.[3] 6. Apokryphe Schriften,[4] häretische uud profane Schriftsteller der ersten christlichen Zeit.[5]

## § 3. Geschichte der Einleitung.

Die Einleitungswissenschaft bildete sich nur allmählich zur selbständigen Disziplin aus. Erst im Laufe von vielen Jahrhunderten begrenzte sie ihre Aufgabe und ihren Inhalt und vervollkommnete sie ihre Methode. Man kann also in Wahrheit von einer Geschichte der Einleitung sprechen. — Der Name „Einleitung" (εἰςαγωγή) findet sich zum erstenmal im 5. Jahrhundert, doch in einem andern Sinne, als wir mit dem Ausdrucke verbinden.

Der Übersicht wegen soll die Geschichte der Einleitung in vier Perioden geteilt werden.

### 1. Periode: Bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts.

I. 1. Eine Einleitung zu den neutestamentlichen Büchern, sei es im weiteren oder engeren Sinne, gab es in den allerersten Zeiten

---

[1] Siehe Fonck, S. J., Documenta ad Pontificiam Commissionem de re biblica spectantia (1915).

[2] Die am häufigsten anzuführenden sind: Hl. Klemens von Rom, Papst (um die Wende des 1. Jahrhunderts); hl. Ignatius, Bischof von Antiochien († 107—117); Hermas von Rom (vielleicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts), der Verfasser des Barnabasbriefes (vielleicht um 130); hl. Polykarp, Bischof von Smyrna († 155); hl. Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien (gest. um die Mitte des 2. Jahrhunderts); der Verfasser der Apostellehre (gegen Ende des 1. Jahrhunderts?); hl. Justin Märtyrer (gest. um 166); hl. Theophilus, Bischof von Antiochien (gest. um 182); hl. Irenäus, Bischof von Lyon (gest. um 200), der Verfasser des Fragmentum Muratorianum (nach der Mitte des 2. Jahrhunderts); Klemens von Alexandrien (gest. um 215); Origenes († 254); Tertullian in Karthago (gest. um 240); hl. Hippolyt in Rom (gest. um 235); hl. Cyprian, Bischof von Karthago († 258); hl. Dionysius, Bischof von Alexandrien († 264); Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina (gest. um 340); Hilarius, Bischof von Poitiers († 366); hl. Athanasius, Bischof von Alexandrien († 373); der hl. Ephräm, der Syrer (gest. am Ende des 4. Jahrhunderts); hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem († 386); Philastrius, Bischof von Brescia (gest. um 387); hl. Gregor von Nazianz, Bischof (gest. um 390); hl. Basilius, Erzbischof von Cäsarea in Kappadokien († 379); hl. Ambrosius, Bischof von Mailand († 397); hl. Epiphanius, Bischof von Salamis († 403); Rufinus von Aquileja († 410); hl. Hieronymus, Priester († 420); hl. Chrysostomus, Bischof von Konstantinopel († 407); hl. Augustinus, Bischof von Hippo († 430). — [3] Vgl. § 3. — [4] Vgl. § 13.

[5] Gnostiker des 2. Jahrhunderts: Cerinth (um 100), Basilides (133/134 in Alexandrien), Valentin (um 140 in Rom), Marcion (gründete um 144 eine eigene Kirche in Rom), Tatian (172/173 in Syrien), Flavius Josephus (gest. um 100), der heidnische Philosoph Celsus (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts).

des Christentums nicht, weil hiezu keinerlei Veranlassung vorlag. Ihr apostolischer Ursprung und damit ihr Ansehen war bei den Gläubigen unbestritten, für die Ungläubigen aber kamen sie als heilige Schriften nicht in Betracht. Auch waren für die Leser, die noch die mündliche Predigt der Apostel gehört hatten oder dem Ursprunge der heiligen Bücher nahestanden und mit den Zeitverhältnissen wie mit der Ausdrucksweise und Darstellung der heiligen Autoren wohl vertraut waren, Erörterungen einleitender Materien im weiteren Sinne unnötig. — Doch veranlaßte die Sorge für das richtige Verständnis der heiligen Bücher frühzeitig die Abfassung von Schriften, die sich mit den Regeln der Auslegung befaßten. — Später zwang die Vorsicht gegenüber Versuchen der Fälschung des Textes und Unterschiebung von Apokryphen, willkürliche Auslegung und der allmählich sich erhebende Kampf seitens Ungläubiger und Häretiker gegen die Autorität der heiligen Schriften zur Behandlung einleitender Fragen und insbesondere auch zur Verteidigung des Ansehens und der Glaubwürdigkeit der heiligen Bücher.

2. Schon im 2. Jahrhundert schrieb Melito von Sardes (um 170) unter dem Titel ἡ κλείς eine (verlorengegangene) Anweisung zur Erklärung der biblischen Tropen,[1] befaßte sich der hl. Papias mit der Geschichte der Entstehung der Evangelien,[2] stellte der Verfasser des Muratorischen Fragmentes eine Liste der beim öffentlichen Gottesdienste vorzulesenden apostolischen Bücher fest, im Gegensatz von Schriften, die nur privatim oder gar nicht zugelassen werden sollen,[3] und bringen Irenäus[4] und Theophilus von Antiochien[5] vereinzelte einleitende Mitteilungen und Erörterungen, insbesondere hermeneutische Regeln. — Im 3. Jahrhundert behandelt Tertullian[6], Klemens Alexandrinus und insbesondere Origenes wiederholt Gegenstände der Einleitung.

II. Aus dem 4. und dem beginnenden 5. Jahrhundert sind Eusebius[7] und Hieronymus[8] ergiebige und unentbehrliche Fundgruben für die Einleitung. — Dazu kommen die Vorreden der Kommentare des Chrysostomus, des Ambrosiaster (Evagrius?),[9] Ambrosius, Theodor von Mopsuestia und Theodoret und die griechischen Handschriften dieser Zeit.

III. Das 5. Jahrhundert brachte auch bereits systematische Beiträge zur Einleitung im weiteren Sinne. Hieher gehören: Die Septem regulae ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum des Donatisten Tychonius; des hl. Augustinus Schriften De consensu evangelistarum (vier Bücher) und De doctrina christiana (eine ausführliche Hermeneutik in vier Büchern); das hermeneu-

[1] Eusebius, Hist. Eccl., IV, 26, 2.
[2] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 15. 16. — [3] Vgl. § 9.
[4] Adv. haer., III, 2ff.; III, 7ff.
[5] Ad Autolycum, III. — [6] Adv. Marc. — [7] Hist. Eccl.
[8] De viris ill., epistola ad Pammachium, Vorreden und Einleitungen zu den Übersetzungen und Erklärungen der Heiligen Schrift.
[9] Vgl. Morin, O. S. B., in Rev. bénéd., XXXI, 1ff.

tische Werk des Mönches Adrian Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς; des hl. Eucherius von Lyon Instructio ad Salonium filium (zwei Bücher) und Liber formularum spiritualis intelligentiae; die früher dem hl. Athanasius zugeteilte Synopsis sacrae Scripturae.

IV. Aus dem 6. Jahrhundert kommen des Junilius Africanus zwei Bücher Instituta regularia divinae legis (Bearbeitung der Vorträge des Paulus von Nisibis über biblische Isagogik)[1] und Cassiodors Schrift Institutiones divinarum et saecularium lectionum unserer Einleitung ziemlich nahe. — Außerdem enthält das 5. Buch der christlichen Topographie des Indienfahrers Kosmas aus Alexandrien wertvolle introduktorische Nachrichten.

V. Im 7. Jahrhundert beschäftigte sich der hl. Isidor von Sevilla im 6. Buche der Etymologien, in seinen Proömien zu den alt- und neutestamentlichen Büchern und in seinen Quästionen über das Alte und Neue Testament vielfach mit einleitenden Fragen.[2]

## 2. Periode: Das Mittelalter.

I. 1. In dieser Periode geschah für die Förderung der Einleitungswissenschaft wenigstens im engeren Sinne entsprechend den Zeitverhältnissen wenig. Das Ansehen der heiligen Bücher und der Umfang des Kanons waren unbestritten. Damit fehlte die Hauptbedingung zur weiteren Entwicklung der Einteilung im heutigen Sinne. Man begnügte sich mit den Leistungen der Vorzeit. Einer besonderen Pflege erfreute sich nur die Hermeneutik. Bei Neubearbeitung des überlieferten Einleitungsstoffes hielt man sich vornehmlich an Augustin, Kassiodor und Isidor.

2. In dieser Hinsicht haben sich verdient gemacht: Alcuin[3] (8. Jahrh.), Rabanus Maurus[4] (9. Jahrh.), Hugo von St. Viktor[5] (12. Jahrh.), Hugo vom hl. Carus[6] (13. Jahrh.), hl. Bonaventura[7] und Thomas von Aquin[8] (13. Jahrh.), Nikolaus von Lyra[9] (14. Jahrh.) und der Dominikaner Santes Pagninus[10] (Anfang des 16. Jahrh.), der als der erste den lateinischen Buchtitel „Introductio" gebraucht.

II. Das Studium der Heiligen Schrift war nichtsdestoweniger das gründlichste und fruchtbarste. Als Hauptaufgabe betrachtete man aber die Verwertung des Inhalts der heiligen Bücher für wissenschaftliche

---

1 Ausgabe von Kihn (1880).

2 Die angeführten Werke finden sich bei Migne, Cursus completus patrologiae, Paris 1843 ff.

3 Disput. puer., 8. — 4 De universo, 8 (Migne, 111).

5 De scripturis et scriptoribus sacris (Migne, 175); Eruditio didascalica 4—6 (Migne, 176).

6 Prol. in Josue. Opera omnia (1669), I, 178.

7 Prooemium in Breviloquium.

8 Summa theol., I, 1, qu. 1, a. 9—10; Quodlib., VII, qu. 6, a. 14—16.

9 Vorreden zu den Postillae perpetuae.

10 Isagoges seu Introductionis ad s. litteras liber unicus (1528); Isagoge ad s. litteras et ad mysticos scripturarum sensus (1536), 18 Bücher (Hermeneutik).

und praktisch-religiöse Zwecke. — Hiebei waren im Orient der griechische Urtext und die offiziellen Übersetzungen, im Okzident war hauptsächlich die Vulgata in Verwendung.

III. Seit dem 11. Jahrhundert begann man auch mit den biblischen Texten und biblischen Sprachen sich eingehend zu beschäftigen, und sind namentlich die Korrektorien des 13. Jahrhunderts[1] für die Textkritik der Vulgata von hoher Bedeutung.

## 3. Periode: Vom Tridentinischen Konzil bis zum Ausgange des 17. Jahrhunderts.

I. Von höchster Wichtigkeit wie für das Bibelstudium überhaupt, so auch insbesondere für die Förderung der Einleitungswissenschaft war die Entscheidung des Tridentinischen Konzils de canonicis scripturis (1546). Sie eröffnete nicht nur eine neue Periode für die Einleitung als selbständige Disziplin, sondern wies ihr auch die Rechtfertigung und Verteidigung der kirchlichen Lehre über den Kanon der heiligen Schriften als Hauptaufgabe zu.

II. Der Vater der Einleitungswissenschaft wurde Sixtus von Siena, O. Pr. († 1569), mit seiner Pius V. gewidmeten, über ein Jahrhundert maßgebenden und unübertroffenen Bibliotheca sancta.[2] — Sixtus verfolgte mit seinem Werke einen doppelten Zweck: 1. die Autorität der heiligen Schriften gegen erhobene Angriffe zu verteidigen und 2. auf die Lesung derselben vorzubereiten. Er handelt über Inhalt, Zahl, Einteilung und Autorität der heiligen Bücher, verteidigt ihre Echtheit, bietet eine Geschichte der Auslegung, bringt hermeneutische Erörterungen und Erklärungen schwieriger Stellen.

III. Dem gegebenen Beipiele folgten bald insbesondere Mitglieder der Gesellschaft Jesu, wie: Bellarmin[3], Salmeron[4], Serarius[5], Bonfrerius[6]. — Daneben sind zu nennen: der Spanier Ludovikus de Tena[7], der Karmelit Antonius a Matre Dei[8].

Zusatz. Bedeutsame Werke auf anglikanischer Seite aus dieser Periode sind die reichhaltigen Prolegomena zur Londoner Polyglotte von Bischof Brian Walton (1657) und Mills Prolegomena zu seiner Ausgabe des Neuen Testamentes (1707). — Bei den Protestanten Deutschlands erlangte Mich. Walthers Officina biblica (1636) Ansehen.

---

[1] Vgl. § 26.

[2] Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta et in VIII libros II tomis complexos digesta, Venetiis 1566.

[3] I. Buch der Disputationes de controversiis christianae fidei (Rom 1581).

[4] Prolegomena biblica (Madrid 1597).

[5] Prolegomena biblica (Mainz 1611).

[6] Praeloquia in totam Scripturam s. (Antwerpen 1625).

[7] Isagoge in totam s. Scripturam (Barcinonae 1620).

[8] Praeludia isagogica (Lugduni 1669).

## 4. Periode: Vom Ausgange des 17. Jahrhunderts bis auf unsere Zeit.

I. Ein Markstein in der Geschichte der Einleitungswissenschaft war um die Wende des 17. Jahrhunderts der Oratorianer Richard Simon (1638—1712) in Paris. Er wurde der Begründer der seitdem eingehaltenen historisch-kritischen Methode der Einleitung. — In der richtigen Überzeugung, daß der Kanon und das Ansehen der Heiligen Schrift nicht ohne sichere Geschichte der heiligen Bücher und vor allem nicht ohne kritische Sicherstellung ihres Textes gegen die damals von Spinoza († 1677) erhobenen Einwände wissenschaftlich verteidigt werden könne, machte er die Einleitung im wesentlichen zu einer kritischen Geschichte der biblischen Bücher und insbesondere ihres Textes, ohne indes auf dogmatische und apologetische Ausführungen über die Inspiration und auf philologische und hermeneutische Darlegungen zu verzichten.

Ausgehend von der kirchlichen Lehrentscheidung, die ihm den göttlichen Charakter der Heiligen Schrift verbürgt, verfolgt er auf Grund der sorgfältig gesammelten und gesichteten Quellen die Geschichte der heiligen Bücher bis zu ihrem Ursprunge, legt das Schicksal des Urtextes im Laufe der Zeiten dar und beschreibt die Entstehung und den Charakter der Übersetzungen. — Hiebei scheidet er die biblische Geschichte aus und trennt das Alte Testament vom Neuen.[1]

II. Im 18. Jahrhundert förderten katholischerseits nur wenige Gelehrte die Einleitungswissenschaft. Zu nennen sind der Benediktiner Aug. Calmet[2] († 1757) der sich an R. Simon anschloß, H. Goldhagen[3] und J. F. Marchini[4], die zur scholastischen Methode zurückkehrten.

Zusätze. 1. Protestantischerseits betrat J. D. Michaelis († 1791) namentlich mit der ersten Auflage seiner „Einleitung"[5] die Bahn R. Simons. — Er gab der Disziplin die seither gebräuchliche deutsche Benennung.

2. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts ward der Hallenser Theolog J. S. Semler († 1791)[6] für die protestantische Einleitungswissenschaft Deutschlands, nachdem Lessing hiezu die Vorarbeit geleistet hatte, von schlimmer Bedeutung. Indem er, wie einst Luther, für sich das Recht in Anspruch

---

[1] Seine das Neue Testament betreffenden Hauptwerke sind: Histoire critique du texte du N. T. (Rotterdam 1669); Histoire critique des versions du N. T. (1690); Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T. (Paris 1695).

[2] Prolegomena et dissertationes in omnes et singulos s. Scripturae libros (Luccae 1729).

[3] Introductio in s. Scripturam, 3 Bde., Moguntiae 1765—1768.

[4] De divinitate et canonicitate sacrorum bibliorum (Aug. Taurin. 1777).

[5] Einleitung in die göttlichen Schriften des N. B. (Göttingen 1750).

[6] Mit seinem Hauptwerke: Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, 4 Bde., Halle 1771—1775.

nahm, Bücher ganz oder teilweise als Menschenwort aus dem Kanon zu entfernen, inaugurierte er jene moderne negative Kritik, die unter der Flagge der freien Forschung nicht bloß den göttlichen Charakter der Heiligen Schrift ignoriert oder leugnet, sondern schließlich auch deren Echtheit und Glaubwürdigkeit mit fast völliger Außerachtlassung der kirchlichen Tradition aus sogenannten inneren Gründen bekämpft. — Die durch Semler eingeleitete Bewegung wurde zunächst durch den Rationalismus Herders († 1803), durch die Philosophie Kants († 1804) und später durch die Hegelsche Philosophie wesentlich gefördert.

III. Seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts und namentlich in neuerster Zeit erfuhr die Einleitung mächtige Förderung, insbesondere auch durch die emsigste und gründlichste Forschung deutscher Gelehrten.

1. Dem durch Gelehrsamkeit und glänzende Darstellung hervorragenden Werke des Freiburgers J. L. Hug († 1846)[1] folgten unter anderen die einleitenden Schriften von J. M. A. Scholz[2] in Bonn († 1852), D. Haneberg[3] O. S. B., Bischof von Speier († 1876), F. Reithmayr[4] in München († 1872), A. Maier[5] in Freiburg, Al. Meßmer[6] in Brixen, G. J. Günter[7] in Prag, J. Danko[8] in Wien († 1895), J. Langen[9] in Bonn, M. Aberle[10] in Tübingen († 1876), Fr. Kaulen[11] in Bonn († 1910), L. Schneedorfer[12] in Prag, Friedr. Brandscheid[13], F. S. Trenkle[14] in Freiburg, Al. Schaefer[15] (†), M. Seisenberger[16] in Freising, Mader[17], Joh. Belser[18] in Tübingen († 1916), J. Sickenberger[19] in Breslau. Dazu kommen die einschlägigen trefflichen Artikel in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[20] und in M. Buchbergers Kirchliches Handlexikon.[21]

---

[1] Einleitung in die Schriften des N. T., 2 Bde., 1808; 4. Aufl., 1847.
[2] Einleitung in die heiligen Schriften des A. u. N. T., 3 Bde., 1845–1858. Das Neue Testament blieb unvollendet.
[3] Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung ins A. u. N. T., 1849; 4. Aufl., 1876.
[4] Einleitung in die kanonischen Bücher des N. B., 1852.
[5] Einleitung in die Schriften des N. T., 1852.
[6] Introductio in libros N. T., 1858.
[7] Introductio in ss. N. T. libros, 1863.
[8] Historia revelationis V. et N. T., 1867.
[9] Grundriß der Einleitung in das N. T., 1868. (Der Verfasser wurde Altkatholik.)
[10] Einleitung in das N. T., herausgegeben von Schanz, 1879.
[11] Einleitung in die heiligen Schriften des A. u. N. T., III, 5. Aufl., 1905; I, 5. Aufl., 1911.
[12] Compendium historiae librorum s. N. T., 2. Aufl., 1893.
[13] Grundriß der Einleitung in das N. T., 1893. (Vornehmlich textkritisch.)
[14] Einleitung in das N. T., 1897.
[15] Einleitung in das N. T., 1898; 3. Aufl., bearbeitet von M. Meinertz (1921).
[16] Einführung in die Heilige Schrift, 6. Aufl., 1909.
[17] Allgemeine Einleitung in das A. u. N. T.³, 1919.
[18] Einleitung in das N. T., 2. Aufl., 1905.
[19] Kurzgefaßte Einleitung in das N. T., 2. Aufl., 1920.
[20] 2. Aufl., 13 Bde., 1882—1903.
[21] 2 Bde., 1907 und 1912.

2. Außerhalb der deutschen Länder machten sich verdient: J. B. Glaire,[1] Th. J. Lamy,[2] U. Ubaldi,[3] Vigouroux[4] († 1917), L. Babura[5], Jacquier[6], Hagen[7], S. J., und vor allen R. Cornely[8] S. J. († 1918).

3. Nicht wenig fördern die Einleitung hervorragende biblische Zeitschriften, wie: „Revue biblique“[9], „Biblische Studien“[10], „Biblische Zeitschrift“[11], „Biblische Zeitfragen“[12], „Neutestamentliche Abhandlungen“[13] und „Biblica“.[14]

Zusätze. Das 19. Jahrhundert sah auch akatholischerseits die ungläubige Kritik, deren Phasen im folgenden nur durch einige Namen gekennzeichnet werden sollen, mit riesiger Anstrengung an der Arbeit.

1. Zunächst begegnen uns auf dem von Semler eingeschlagenen Wege J. G. Eichhorn[15] in Göttingen, W. M. L. de Wette[16] in Basel, Aug. Credner[17] in Gießen und Ed. Reuß[18] in Straßburg mit ihren Einleitungswerken. — Dagegen verteidigte unter anderen H. E. F. Guerike[19] in Halle den traditionellen Kanon.

2. Die Hauptarbeit in dieser Richtung wurde vom Hegelianer F. Chr. Baur[20] in Tübingen († 1860) und von der durch ihn begründeten Tübinger Schule und ihren Anhängern geleistet. — Auf Grund der von ihm konstruierten Geschichte des Urchristentums (Petrinismus und Paulinismus) kam Baur in der Kritik der heiligen Schriften zum Resultate, daß von sämtlichen neutestamentlichen Büchern nur die Paulinischen Briefe an die Römer, Korinther und Galater und die Apokalypse echte Urkunden der apostolischen Zeit seien.

---

[1] Introduction aux livres de l'ancien et du N. T., 5 Bde., 1843 ff.; 3. Aufl., 1861 f.

[2] Introductio in s. Scripturam, 2 Bde., 5. Aufl., 1893 f.

[3] Introductio in s. Scripturam, 2 Bde., 1877—1881, 5. Aufl., 1901.

[4] Manuel biblique, 13. Aufl., 1910—1911; Dictionaire de la bible (1895 ff., bereits vollendet).

[5] Introductio historica-critica in s. libros N. T., Strigonii 1910.

[6] Histoire des livres du N. T., 1908—1910, 6.—8. Aufl.; Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne, I, 1911; II, 1913 (Le texte du N. T.).

[7] Lexikon biblicum, 1905—1911.

[8] Historica et critica introductio in u. T. libros s., 3 Bde., 2. Aufl., 1893 bis 1898. — Dazu: Compendium introductionis, 8. Aufl., besorgt von Haagen, S. J.

[9] Paris, seit 1892.

[10] Freiburg, seit 1895.

[11] Freiburg, seit 1903.

[12] Münster, seit 1906.

[13] Münster, seit 1908.

[14] Rom, seit 1920.

[15] Einleitung in das N. T., 5 Bde., 1804—1827.

[16] Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T., 1826; 5. Aufl., 1848.

[17] Einleitung in das N. T., 1836; Geschichte des neutest. Kanons, herausgegeben von Volkmar, 1860.

[18] Die Geschichte der heiligen Schriften des N. T., 1842; 6. Aufl., 1887.

[19] Historisch-kritische Einleitung ins N. T., 1843.

[20] Hauptwerke: Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853; 3. Aufl., 1863; Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845.

Baurs Ideen fanden ebenso begeisterte Vertreter[1] als entschiedene Gegner.[2] Die letzten Vertreter der Tübinger Schule waren die vor kurzem verstorbenen Ad. Hilgenfeld[3] in Jena und Otto Pfleiderer[4] in Berlin. Doch hatten sie sich nicht wenig vom Standpunkte und den Resultaten ihres Meisters entfernt.

3. Dem äußersten Radikalismus huldigte Bruno Bauer[5] in Berlin († 1882), der die Echtheit sämtlicher neutestamentlichen Schriften leugnet und das Christentum als eine Erdichtung aus der römischen Kaiserzeit hinstellte.[6]

4. Gegenwärtig herrscht die durchaus rationalistische historisch-kritische Schule, die den geschichtlichen Standpunkt der Tübinger verwirft und sich in ihren Forschungsresultaten, insbesondere in Ansehung der Abfassungszeit der heiligen Bücher, mehr oder weniger wieder der kirchlichen Tradition nähert.[7] Ihre hauptsächlichen Vertreter sind: K. Weizsäcker[8] in Tübingen (†), H. J. Holtzmann[9] in Straßburg, Ad. Jülicher[10] in Marburg und Ad. Harnack[11] in Berlin. — Daneben ist bei vielen die Sucht der Zerstückelung (Quellenscheidung) der neutestamentlichen Schriften beliebt.[12]

Dagegen stehen mehr oder weniger auf dem Boden der Orthodoxie: Bernh. Weiß[13] in Berlin, F. Godet[14] in Neuchâtel (†), Barth[15] († 1912) in Bern, Gregory[16] in Leipzig († 1916), P. Feine in Halle-Wittenberg[17] und der alle weit überragende Th. Zahn[18] in Erlangen.

---

[1] Aus neuester Zeit G. Volkmar in Zürich († 1891) und C. Holsten in Rostock († 1896).

[2] Zum Beispiel: H. Thiersch in Marburg, der strenggläubige Konrad v. Hoffmann in Erlangen († 1877); A. Ritschl in Göttingen († 1889).

[3] Historisch-kritische Einleitung in das N. T., 1875; Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

[4] Das Urchristentum, 1887; 2. Aufl., 1903.

[5] Hauptwerke: Kritik der evangelischen Synoptiker, 1841; Kritik der Paulinischen Briefe, 1850—1852; Christus und die Cäsaren, 1877.

[6] An einem Strange mit Bauer ziehen gegenwärtig die Holländer Loman, van Manen, Völter; R. Steck in Bern, Drews u. a.

[7] Vgl. Harnack (Chronologie der altchristlichen Literatur, I [1897], S. VIII—X): Im ganzen Neuen Testamente gibt es wahrscheinlich nur eine einzige Schrift, die als pseudonym zu bezeichnen ist, der 2. Petrusbrief. Die Voraussetzungen der Baurschen Schule sind, man kann fast sagen, allgemein aufgegeben. Der chronologische Rahmen, in welchem die Tradition die altchristlichen Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten richtig.

[8] Das apostolische Zeitalter, 3. Aufl., 1902.

[9] Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T., 3. Aufl., 1892.

[10] Einleitung in das N. T., 5. u. 6. Aufl., 1919.

[11] Hauptwerke: Chronologie der altchristlichen Literatur. (Siehe oben 7.) Dogmengeschichte, 4. u. 5. Aufl., 1910.

[12] Siehe § 70, B.

[13] Lehrbuch der Einleitung in das N. T., 3. Aufl., 1897.

[14] Einleitung in das N. T., deutsch bearbeitet von Dr. E. Reineck, 1894 ff.

[15] Einleitung in das N. T., 3. Aufl., 1913.

[16] Einleitung in das N. T., 1909.

[17] Einleitung in das N. T.², 1918.

[18] Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons, 1881 ff.; Geschichte des neutest. Kanons, 1888 ff.; Einleitung in das N. T., 2 Bde., 3. Aufl., 1906; Grundriß der Geschichte des neutest. Kanons, 2. Aufl., 1904.

# Grundlegung.

## § 4. Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes über die heiligen Bücher des Neuen Testamentes.

I. 1. Das Konzil von Trient setzte im Decretum de canonicis scripturis[1] nachstehendes Verzeichnis der heiligen Bücher des Neuen Testamentes fest: Quattuor Evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem; Actus apostolorum a Luca evangelista conscripti; quattuordecim epistulae Pauli apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri apostoli duae; Joannis apostoli tres, Jacobi apostoli una, Judae apostoli una, et Apocalipsis Joannis apostoli.

Es sind siebenundzwanzig in zahlreichen Handschriften vorliegende neutestamentliche Bücher mit ihren traditionellen Verfassern namhaft gemacht.

2. Diesem Verzeichnisse fügte das Konzil folgenden Kanon über den Umfang der einzelnen Bücher und ihr Ansehen bei: Si quis libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, a. s.

II. 1. Das Vatikanische Konzil bestätigte aufs neue das vom Tridentinum festgelegte Verzeichnis der neutestamentlichen Bücher durch folgendes Dekret: Veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem (Tridentini) concilii decreto recensentur et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis recipiendi sunt.[2]

2. Es wiederholt auch die dogmatische Entscheidung des Tridentinums über den Umfang und das Ansehen der heiligen Bücher durch folgenden Kanon: Si quis sacrae scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Trindentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, a. s.[3]

3. Außerdem aber erklärte das Vatikanum das erstemal, auf welchen Grund hin die Kirche die biblischen Bücher als heilige und kanonische ansieht: Eos (libros) ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod

---

[1] Sess. IV (8. April 1546). — [2] Sess. III, c. 2. — [3] De revel., c. 4.

revelationem sine errore contineant, sed propterea quod Spiritu S. inspirante conscripti Deum habent auctorem atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt.

Zusätze. 1. Die Entscheidungen beider Konzilien waren durch Irrtümer der Zeit veranlaßt, sie richten sich gegen die Leugnung des Ansehens der Heiligen Schrift oder einzelner Teile derselben. Der Schlußsatz des Vatikanums tritt speziell irrtümlichen Auffassungen der Inspiration der heiligen Bücher entgegen.

2. Von wem die 27 heiligen Bücher der Kirche übergeben worden sind, wird nicht ausdrücklich gesagt. Die Übergabe kann aber nur durch die Apostel erfolgt sein.

III. Über die Bedeutung und den Inhalt der angeführten Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes ist folgendes festzustellen:

1. In dogmatischer Entscheidung wurden siebenundzwanzig namentlich aufgeführte und in ihrem Umfange bestimmte neutestamentliche Bücher direkt als heilige und kanonische Bücher erklärt. Sie sind heilige und deshalb kanonische, das ist für Glauben und Leben normative Bücher, weil sie, inspiriert vom Heiligen Geiste, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche (von den Aposteln) übergeben und von der Kirche auf das Zeugnis der Aposteln hin rezipiert wurden.[1]

2. Durch die Erklärung des Vatikanums, daß die siebenundzwanzig Bücher als heilig und kanonische zu gelten haben, weil sie der Kirche (von den Aposteln) als solche übergeben wurden, ist wenigstens indirekt auch ihre Echtheit im weiteren Sinne ausgesprochen. — Über die Echtheit der Bücher ihm engeren Sinne, das ist über ihren Ursprung von den genannten Verfassern, wurde keine Entscheidung getroffen. Diesbezüglich wird nur die traditionelle kirchliche Anschauung bezeugt.

3. Indirekt wurde auch die Integrität des wesentlichen Inhaltes der heiligen Bücher ausgesprochen, insofern das Tridentinum die alte lateinische Vulgata ihrem wesentlichen Inhalte nach als authentisch erklärte.[2]

IV. Über den dogmatisch bestimmten Umfang der heiligen Bücher[3] ist folgendes zu sagen: 1. Die Bestimmung cum omnibus suis partibus ist von den Wesensbestandteilen der heiligen Bücher zu verstehen. — 2. Zu den Wesensbestandteilen gehört, was von jeher in der Kirche als Gotteswort gelesen wurde und in der alten lateinischen Vulgata enthalten ist. Die einzelnen Bücher gelten also in dem Umfange als heilige und kanonische, in dem sie von jeher als Urkunden der schriftlichen

[1] Vgl. Th. Granderath, S. J., Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii vaticani (1892), 51 ff.

[2] Vgl. § 27. — [3] Zur Geschichte dieser Bestimmung vgl. Theiner, Acta genuina, I, 72—77.

Gottesoffenbarung in kirchlichem Gebrauche waren und in der alten Vulgata sich vorfinden. Beide Bedingungen müssen zutreffen.[1]

Zusatz. Die Dekrete des Tridentinums und Vatikanums sind auf die offizielle Vulgata-Ausgabe (Sixtina und Klementina) anzuwenden.[2]

## § 5. Ordnung und Einteilungen der neutestamentlichen Bücher.

I. Dem tridentinischen Verzeichnisse der heiligen Bücher liegt kein einheitliches Prinzip der Reihenfolge zugrunde. Sie sind vielmehr teils mit Rücksicht auf die Zeit ihrer Abfassung, teils mit Rücksicht auf die Bedeutung ihres Inhaltes geordnet. An erster Stelle stehen die Evangelien in chronologischer Abfolge; ihnen schließt sich die Apostelgeschichte an. Daran reihen sich die Paulinischen und katholischen Briefe. Die Apokalypse schließt das Verzeichnis. — Die alten Kataloge der Väter und Konzilien weisen, wie die Handschriften, eine große Verschiedenheit der Anordnung auf. Namentlich stehen die katholischen Briefe häufig vor den Paulinen.[3]

II. Die wichtigeren Einteilungen der heiligen Bücher sind diese: 1. Sehr alt ist die Zweiteilung in: Evangelica et Apostolica sc. scripta (τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά), Evangelia et Apostoli (evangelium et apostolus),[4] evangelicum et apostolicum instrumentum.[5] — Es wurde auch das ganze Neue Testament Evangelium genannt, wie man das ganze Alte Testament als Gesetz bezeichnete.[6]

2. Gegenwärtig ist meist die Dreiteilung gebräuchlich. Nach ihrem hauptsächlichen Inhalte nämlich werden die heiligen Bücher eingeteilt in libri historici (Evangelien und Apostelgeschichte), libri didactici (Briefe) und liber propheticus (Apokalypse).

3. Wichtig ist die wahrscheinlich von Sixtus von Siena[7] eingeführte Einteilung in libri proto- und deuterocanonici. — Der Einteilungsgrund ist aber nicht die Verschiedenheit des Ansehens der beiden Klassen, sondern die Zeit der endgültigen allgemeinen Aufnahme in den kirchlichen Kanon. Wir haben diesbezüglich eine dreifache Gruppe neutestamentlicher Bücher zu unterscheiden. Die Mehrheit derselben wurde von Anfang an beständig und allgemein als kanonische anerkannt. Das sind die protokanonischen Bücher. Einige wenige wurden

[1] Vgl. Cornely, Introd., I, 452; Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung (1905), 23. — Eine andere Auffassung vertreten zum Beispiel Kaulen-Hoberg, I[5], 25, und Hetzenauer, a. a. O. 87f.
[2] Vgl. Hetzenauer, a. a. O. 76f.
[3] Vgl. C. R. Gregory, Textkritik des N. T., 2. Bd. (1902), 848ff.
[4] Diese Zweiteilung findet sich bereits im 2. Jahrhundert. Vgl. Ignatius M., Ad Philad. 5. Irenäus, Adv. haer., I, 3, 6.
[5] Wird zum Beispiel oftmals schon von Tertullian (vgl. Adv. Marc., 4, 2. 7) und neuestens wieder von Hetzenauer (in seiner Textausgabe des N. T.) gebraucht.
[6] Tertullian, Adv. Marc., 3, 14.
[7] Bibl. s., I, 1.

aus verschiedenen Gründen erst später allgemein in den Kanon aufgenommen. Endlich galt die Apokalypse zwar anfänglich allgemein als kanonisches Buch, wurde aber später durch geraume Zeit in einzelnen kirchlichen Gemeinden von der öffentlichen Vorlesung ausgeschlossen. Die Bücher der beiden letzteren Klassen werden als deuterokanonisch bezeichnet.[1] — Die deuterokanonischen Bücher des Neuen Testamentes sind: der Brief an die Hebräer, der Brief des Jakobus, der 2. Brief des Petrus, der Brief des Judas, der 2. und 3. Brief und die Apokalypse des Johannes. Dazu kommen noch einzelne umstrittene Abschnitte aus den Evangelien (Mark. 16, 9—20; Luk. 22, 43. 44; Joh. 8, 2—12).

4. Für liturgische Zwecke, für den Zweck der Vorlesung beim Gottesdienste, die bereits Justinus[2] und Tertullian[3] sicher bezeugen, wurde das Neue Testament schon frühzeitig in Lesestücke eingeteilt. Eine solche Einteilung teilt zum Beispiel Euthalius (7. Jahrhundert, Diakon an einer Kirche des Orients, später Bischof auf Sardinien) in seiner Ausgabe der Apostelgeschichte, der Paulinischen und katholischen Briefe mit. Danach waren die genannten Schriften in 57 ἀναγνώσεις (für 57 Sonn- und Festtage) eingeteilt.[4] — Diese Lesungen waren jedoch anfangs meist fortlaufende.[5]

Seit dem Ausgange des 5. Jahrhunderts fing man an, ausgewählte Stücke der Heiligen Schrift, wie sie nach ihrem Inhalte den kirchlichen Zeiten entsprachen, zu lesen. Diese ausgewählten Stücke wurden pericopae genannt.[6] An einzelnen liturgisch ausgezeichneten Festen (Ostern, Pfingsten) waren übrigens schon frühzeitig stehende Perikopen im Gebrauche.[7] Der Ausdruck selbst findet sich schon im 2. Jahrhundert.[8]

5. Für praktisch-wissenschaftliche Zwecke wurden endlich die heiligen Bücher in Kapitel und Verse eingeteilt. Diese Einteilung ist neueren Ursprungs. Ähnliche Versuche wurden allerdings schon in sehr früher Zeit namentlich bei den griechischen Evangelien gemacht,[9] ohne jedoch allgemein rezipiert zu werden.

---

[1] Die Protestanten nennen die deuterokanonischen Bücher apokryphe Bücher.

[2] Apol. I, 67. — [3] De praescr., 36.

[4] Daß diese Einteilung von Euthalius selbst stammt (Cornely, I, 34), ist unrichtig. Vgl. über Euthalius und seine Arbeit v. Soden, Die Schriften des N. T., I, 1 (1902), 637 ff. Gregory, a. a. O. 872 ff.

[5] Chrysostomus, In Joh., hom. 58, 4. Augustinus, In ep. Joh., Prol. (Migne, 39, 1977).

[6] Die Auswahl, Abgrenzung und Verteilung der Perikopen auf das Kirchenjahr wird vielfach dem hl. Hieronymus zugeschrieben (Kirchenlexikon³, VII, Sp. 1596); doch vgl. Beißel, S. J., Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches (1907).

[7] Augustinus, Serm. 232, 1; 239, 1; 315, 1.

[8] Justin M., Dial., 65. 72. Klem. Alex., Strom., 3, 4; 4, 9; 7, 14.

[9] Zum Beispiel von Eusebius, der die Evangelien in 1162 κεφάλαια oder περικοπαί zerlegte und die Nummern dieser Abschnitte in 10 κάνονες ordnete. Auch in alten griechischen Handschriften (z. B. A C) sind die Evangelien häufig in größere Kapitel (τίτλοι) eingeteilt. Vgl. darüber Gregory, a. a. O. 859 ff.

Die jetzt allgemeine Einteilung in Kapitel rührt vom Kardinal Stephan Langton, Erzbischof von Canterbury († 1228), etwa aus dem Jahre 1204 oder 1205 her.[1] Sie kam sofort in den Handschriften der Vulgata zur Anwendung, seit der Erfindung der Buchdruckerkunst wird sie in allen gedruckten Bibelexemplaren gebraucht. — Der Dominikaner Kardinal Hugo vom heiligen Carus († 1260) teilte ferner jedes Kapitel in sieben kleinere Abschnitte, die er mit den ersten Buchstaben des lateinischen Alphabetes bezeichnete.[2] Hugos Unterabteilung wird im römischen Meßbuche und Brevier bis in die neueste Zeit verwendet. In den festa novissima wird davon abgesehen.

Die Verseinteilung stammt vom Pariser Buchhändler Robert Stephan her. Er brachte sie zuerst in seiner griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testamentes von 1551, sodann in der Vulgata-Ausgabe der ganzen Bibel 1555 (am Rande) zur Anwendung.[3] — Die Einteilung in Kapitel und Verse hat die Autorität der Kirche nicht für sich und ist vielfach willkürlich.

[1] Vgl. O. Schmid, über verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift (Graz 1892), 56 ff. 93 f.

[2] Vgl. Kirchenlexikon², II, Sp. 637. — [3] Gregory, a. a. O. 884.

# Allgemeine Einleitung.

## Erster Abschnitt.

## Geschichte des Kanons.

### § 6. Der Ursprung der neutestamentlichen Bücher im allgemeinen.

I. 1. Christus verkündete seine Offenbarung nur mündlich. Ebenso gab er seinen Aposteln nicht den Befehl zu schreiben, sondern gebot ihnen, mündlich alle Völker zu lehren, und verhieß ihnen und ihren Nachfolgern zunächst hiefür seinen und des Heiligen Geistes fortdauernden Beistand.[1] — Also sollte nach dem Beispiele und dem Auftrage des Herrn die mündliche Predigt das ordentliche Mittel zur Ausbreitung des Evangeliums sein.

2. Aber auch nach den Zeitverhältnissen wie nach der Natur der Sache war die mündliche Predigt das ordentliche, ja das einzige Mittel der allgemeinen Verbreitung der Heilsbotschaft. Nur durch die mündliche Predigt konnte und kann das Evangelium, wie es seine Bestimmung war und ist, Gemeingut aller, in erster Linie Gemeingut der Armen werden und das Angesicht der Erde erneuern.

3. Die Apostel folgten dem Beispiel und erfüllten den Auftrag ihres göttlichen Meisters. Ausgerüstet mit der Weisheit und Kraft des Heiligen Geistes, wurden sie vor allem durch die mündliche Predigt die Lehrer der Völker. Und indem Gott ihre Lehre durch zahlreiche Wunder bekräftigte, gründeten sie in Palästina, Syrien und vielleicht auch in Rom christliche Gemeinden, ehe einer von ihnen irgend etwas niederschrieb.[2]

II. 1. Doch hat Christus die Anwendung der Schrift zur Verkündigung der Heilsbotschaft den Aposteln nirgends verboten. — Ja, da das Evangelium für alle der einzige Weg des Heiles ist,[3] muß nach vorausgegangener mündlicher Predigt bei dringender

---

[1] Matth. 10, 27; 28, 19. Joh. 14, 17. 26; 15, 26. Apg. 1, 8.

[2] Eusebius, Hist. Eccl., III, 24, 3. 4: *Τῇ τοῦ θείου πνεύματος τοῦ συνεργοῦντος αὐτοῖς ἀποδείξει καὶ τῇ δι' αὐτῶν συντελουμένῃ θαυματουργῷ τοῦ Χριστοῦ δυνάμει μόνῃ χρώμενοι, τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὴν γνῶσιν ἐπὶ πᾶσαν κατήγγελλον τὴν οἰκουμένην, σπουδῆς τῆς περὶ τὸ λογογραφεῖν μικρὰν ποιούμενοι φροντίδα. Καὶ τοῦτ' ἔπραττον ἅτε μείζονι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐξυπηρετούμενοι διακονίᾳ.* — Auch die heiligen Bücher bezeugen durchaus die mündliche Predigt als das ordentliche Mittel der Verkündigung des Evangeliums, wenn sie die Heilslehre zum Beispiel *λόγος ἀκοῆς* (1 Theſſ. 2, 13), *ἀκοὴ πίστεως* (Gal. 3, 2), *κήρυγμα* (1 Kor. 2, 4), *τὰ ἀκουσθέντα* (Hebr. 2, 1) benennen, wenn Paulus schreibt (Röm. 10, 17): *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ.*

[3] Röm. 1, 16.

Veranlassung, wenn zum Beispiel die Apostel einer im Glauben gefährdeten Gemeinde nicht persönlich zu Hilfe eilen konnten, und zu bestimmtem Zwecke auch die schriftliche Verkündigung von Heilstatsachen und Heilslehren Wille Gottes gewesen sein, und kann auch hiebei der verheißene Beistand des Heiligen Geistes nicht gefehlt haben.

2. Und tatsächlich wurde nach dem Zeugnisse der heiligen Bücher und der kirchlichen Tradition neben der mündlichen Predigt die Frohbotschaft des Evangeliums bald auch schriftlich verkündet. Angetrieben und erleuchtet vom Heiligen Geiste, schrieben einige Apostel und Apostelschüler bei besonderen Gelegenheiten und Anlässen den Inhalt der apostolischen Predigt und Katechese oder einzelne Wahrheiten aus dem Schatze des Lebens und der Lehre Jesu nieder und übergaben ihre Aufzeichnungen einzelnen Gemeinden oder Personen zur Erreichung eines bestimmten Zweckes, zum Beipiel um bereits Gehörtes sicher dem Gedächtnisse einzuprägen, um entstandene Irrtümer rasch zu unterdrücken, um die Gläubigen zum Eifer und zur Standhaftigkeit zu ermuntern oder um die apostolische Autorität zu wahren. So entstand allmählich das Neue Testament.

3. Demnach sind alle neutestamentlichen Bücher mehr oder weniger Gelegenheitsschriften, die die vorausgegangene mündliche Predigt voraussetzen, und erst in zweiter Linie Mittel der Verkündigung des Evangeliums.

Zusatz. Es genügt, dies hier im allgemeinen festgestellt zu haben; die eingehende Erörterung des Ursprunges der einzelnen heiligen Bücher fällt der besonderen Einleitung zu.

## § 7. Erste Sammlung der heiligen Bücher. Ihr Ansehen bei den Aposteln.

**Die Sammlung.** — I. 1. Alle neutastementlichen Bücher sind Gelegenheitsschriften. Es gilt dies nicht nur von den apostolischen Briefen, sondern auch von den historischen Schriften und dem prophetischen Buche. — Als Gelegenheitsschriften waren sie in erster Linie für einzelne kirchliche Gemeinden oder einzelne Gläubige bestimmt und wurden diesen zunächst übermittelt.

2. Die apostolischen Schriften wurden von ihren ersten Empfängern sorgfältig als kostbare Schätze bewahrt. Dies erscheint bei dem hohen, unbestrittenen Ansehen ihrer Verfasser selbstverständlich, ist aber auch durch positive Zeugnisse sicher. So beruft sich der hl. Polykarp in seinem Schreiben an die Philipper[1] ausdrücklich auf den Brief des hl. Paulus, der bei ihnen hinterlegt sei, und der hl. Klemens von Rom[2] fordert die Korinther auf, den Brief Pauli aus dem Archiv zu nehmen und zu lesen.

---

[1] 3, 2. — [2] Ad Cor. 47, 1.

II. Es läßt sich aber auch indirekt und direkt mit genügender Sicherheit erweisen, daß die christlichen Gemeinden schon sehr frühzeitig die apostolischen Schriften durch gegenseitigen Austausch und durch Abschriften mit allem Fleiße zu sammeln begannen, was bei dem regen Verkehr der Gemeinden untereinander leicht geschehen konnte.[1]

1. Zur Sammlung der apostolischen Schriften lud schon die vorliegende Sammlung der alttestamentlichen Bücher ein. — Dies ist um so mehr anzunehmen, je größer das Ansehen der Apostel als Väter und Lehrer der Gemeinden war und je wichtiger der Inhalt mancher apostolischer Schriften, z. B. der Evangelien, für alle Gemeinden sein mußte.

2. Nach Polykarps Bericht[2] sammelte die Gemeinde in Philippi die Briefe des Apostelschülers Ignatius, um daraus geistigen Nutzen zu ziehen. Ebenso bewahrte nach Dionysius von Korinth[3] die korinthische Gemeinde den Brief des Apostelschülers Klemens von Rom. — Daraus läßt sich schließen, daß die christlichen Gemeinden dasselbe mit noch größerer Sorgfalt und in noch größerem Eifer mit den Schriften der Apostel getan haben.

3. Einzelne apostolische Schriften waren eigens für Zirkulation und gegenseitige Mitteilung bestimmt. So waren zum Beispiel die Paulinischen Briefe an die Galater und Epheser, der Brief des Jakobus, die Briefe des Petrus Rundschreiben an eine Mehrheit von Gemeinden. — Im Briefe an die Kolosser[4] befiehlt der Apostel: Wenn dieser Brief bei euch vorgelesen ist, so sorget, daß er auch in der Gemeinde zu Laodizea vorgelesen werde, und den von Laodizea leset auch ihr.

4. Endlich finden sich in den jüngsten apostolischen Schriften hiefür sichere Belege. Wenn der Verfasser des 2. Petrusbriefes[5] von „allen Briefen" des hl. Paulus spricht, so setzt er augenscheinlich eine gewisse Sammlung derselben voraus. — Der hl. Johannes schrieb sein Evangelium als Ergänzung der drei älteren Evangelien,[6] die er als den Lesern bekannt voraussetzt und die er in ihren Händen weiß.

III. Aus all dem ergibt sich: 1. die Tatsache, daß schon bald nach dem Entstehen der apostolichen Schriften in den einzelnen kirchlichen Gemeinden sich allmählich erweiternde Sammlungen derselben bildeten, wenn auch über ihren näheren Umfang nichts Sicheres festgestellt werden kann; — 2. die Gewißheit, daß bereits am Ausgange des 1. Jahrhunderts alle kirchlichen Gemeinden, wenn auch wohl noch keine sämtliche apostolische Schriften besaß, doch größere oder kleinere Sammlungen derselben hatten, und daß es unter den jetzigen kanonischen Büchern keines gibt, das nicht schon damals in einer und der andern Sammlung enthalten gewesen wäre.

Zusätze. 1. Es ist von selbst einleuchtend, daß die Sammlung der apostolischen Schriften in den einzelnen Gemeinden nicht zu gleicher Zeit und

---

[1] Vgl. S. Weber, Der Weltverkehr in der altchristlichen Kirche (Magazin für volkstümliche Apologetik, 2. u. 3. Jahrgang).

[2] Ad Phil. 13, 2. — [3] Eusebius, Hist. Eccl., IV, 23, 11.

[4] 4, 16. — [5] 3, 16. — [6] Vgl. § 69.

auch nicht im selben Umfang erfolgte. Briefe zum Beispiel, die an Privatpersonen gerichtet waren, oder Schriften singulären Inhaltes, die nur für bestimmte Gemeinden ein besonderes Interesse hatten, konnten nach der Natur der Sache erst später allgemein Verbreitung und Anerkennung finden.

2. Ferner ist es klar, daß die Sammlung der neutestamentlichen Schriften nicht einer bestimmten Persönlichkeit zugeschrieben werden kann. Doch mag der Vier-Evangelien-Kanon in Kleinasien durch den Apostel Johannes aufgestellt worden sein.[1]

IV. Wie konnten sich die Empfänger apostolischer Schriften von der Echtheit derselben überzeugen? — 1. Wo die Schriften von den heiligen Autoren selbst den Adressaten übergeben wurden, konnte über die Echtheit kein Zweifel sein. — 2. Wenn die apostolischen Schriften einzelnen Gemeinden oder Personen übersandt wurden, verschafften teils die Verfasser selbst hierüber Gewißheit,[2] teils bürgten für die Echtheit die Überbringer der Schriften, die nicht selten namhaft gemacht werden.[3] — 3. Bei weiterer Verbreitung der apostolischen Schriften traten die ersten Empfänger als Zeugen für die Echtheit ein.[4]

**Das Ansehen.** — Die wesentliche Frage, welches Ansehen den apostolischen Schriften von den Aposteln selbst zuerkannt wurde, läßt sich also beantworten:

I. Wenn von der Apokalypse abgesehen wird, so bezeichnet zwar kein neutestamentlicher Autor sein Werk ausdrücklich und direkt als inspiriert oder kanonisch. Doch läßt sich schon durch einen Analogieschluß erweisen, daß der schriftlichen Lehrverkündigung der Apostel das gleiche normative Ansehen zuzuteilen ist, das ihrer mündlichen Predigt zukam und das sie selbst für ihre mündliche Predigt beanspruchten.

1. a) Die Fülle des Apostolates, mit der die Apostel (im engeren Sinn) ausgerüstet wurden, schloß neben den ordentlichen Vollmachten der Lehr-, Hirten- und Regierungsgewalt, die auch auf die Nachfolger übergingen, die persönlichen Gaben der Unfehlbarkeit und, wo nötig,[5] tatsächlich auch der Inspiration und Revelation zunächst für die mündliche autoritative Verkündigung der Offenbarung ein. Die Apostel waren also als mündliche Verkünder des Evangeliums unfehlbare, inspirierte Träger der Offenbarung.[6]

---

[1] Photius, Bibl. cod., 254; vgl. Eusebius, Hist. Eccl., III, 24, 7.

[2] Vgl. 2 Theff. 3, 17. — [3] Röm. 16, 22. 1 Petr. 5, 12.

[4] Deshalb mahnt der hl. Augustinus die Gläubigen: „In canonicis Scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequantur, inter quas sane illae sunt, quae apostolicas sedes habere et epistolas recipere meruerunt“ (De doctr. christ., II, 8). Ebenso fordert Tertullian: „Percurre ecclesias apostolicas, aqud quas ipsae authenticae litterae eorum (apostolorum) recitantur“ (De praescr., 36).

[5] Franzelin, De Scriptura th., 5: „Transiens per modum actus“; vergleiche Thomas, 2, 2, qu. 171, a. 2.

[6] Vgl. Chr. Pesch, De inspiratione s. Scripturae (1906), 631. Leitner, Die prophetische Inspiration (Bibl. Stud., I, 4. 5), 59. 63ff.

Hierüber kann schon an sich kein Zweifel sein. Es ergibt sich dies aus dem Wesen des Apostolates.

b) Dies bezeugen aber auch die heiligen Bücher. — Jesus verhieß ja den Aposteln zunächst für die mündliche Ausübung der übertragenen Lehrvollmacht wiederholt und feierlich im spezifischen Grade den fortwährenden erleuchtenden, belehrenden und vor allem Irrtum bewahrenden Beistand des Heiligen Geistes.[1] — Und die Apostel selbst betonen, wo immer sie es für notwendig halten, daß sie die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse besitzen durch die Offenbarung des Heiligen Geistes, den sie empfangen haben,[2] daß sie die Heilsgeheimnisse verkünden, wie der Heilige Geist sie lehrt,[3] daß sie das Evangelium predigen durch den vom Himmel ihnen gesendeten Heiligen Geist,[4] daß Gott selbst durch sie ermahnt,[5] daß ihre Predigt in Wahrheit Gottes Wort ist.[6]

2. Andererseits wie Jesus in seinen Verheißungen keinen Unterschied macht, so unterscheiden auch die Apostel in ihren Selbstzeugnissen nicht zwischen mündlicher und schriftlicher Lehrverkündigung. — Zudem wird niemand leugnen, daß die Apostel auch bei der schriftlichen Verkündigung des Evangeliums, zu der sie sicherlich nicht bloß irgendeine äußere Veranlassung bestimmte, autoritativ das übertragene Lehramt ausüben wollten und ausübten,[7] zumal ihr schriftliches Lehrwort denselben Inhalt hatte und demselben Zwecke diente, wie die mündliche Predigt.

3. Somit wird anzunehmen sein, daß die Apostel wie bei mündlicher so auch bei schriftlicher Ausübung ihres Lehramtes sich als Organe des Heiligen Geistes, auf seinen Antrieb und unter seinem Beistande, betätigten, und die Prärogativen ihres mündlichen Lehrwortes auch ihrer schriftlichen Predigt zuzuerkennen sind.

Zusatz. Aus der dargelegten Erwägung dürfte folgen, daß die Abfassung einer neutestamentlichen Schrift durch einen Apostel (im engeren Sinne) de facto ein äußeres Kriterium ihrer Kanonizität und Inspiration ist, wenn auch für sich allein kein allgemein zulängliches. — Es soll aber weder behauptet werden, daß das Apostolat an sich und exklusiv das Charisma der Inspiration in sich schließt, noch daß das Charisma der Inspiration ad scribendum eines und dasselbe ist mit dem Charisma ad loquendum. — Vielmehr wird mit Rücksicht darauf, daß nicht alle Apostel Verfasser kanonischer Bücher sind und auch die Schriften der Apostelschüler Markus und Lukas auf das Zeugnis der Apostel[8] hin in den Kanon aufgenommen wurden, gesagt werden müssen, daß bei allen Autoren der neutestamentlichen Bücher die Inspiration auf einem speziellen Inspirationscharisma beruht, wenn auch die ältesten Väter hierüber nichts bezeugen, und daß die Tatsache ihrer

---

[1] Joh. 14, 17. 26; 16, 13. — [2] 1 Kor. 2, 10. 12. Eph. 3, 5.
[3] 1 Kor. 2, 13. — [4] 1 Petr. 1, 12. — [5] 2 Kor. 5, 20. — [6] 1 Thess. 2, 13.
[7] Vgl. den Anfang der meisten Paulinischen Briefe. 1 Petr. 1, 1. 2 Petr. 1, 1.
[8] Eusebius, Hist. Eccl., 2, 15, 2.

Inspiration den Aposteln durch denn Heiligen Geist geoffenbart und durch die Apostel mündlich der Kirche überliefert wurde.[1] — So bleibt denn letztlich die apostolische Überlieferung das einzige, für alle neutestamentlichen Schriften zulängliche Kriterium ihrer Inspiration und Kanonizität.[2]

II. Zudem läßt sich für eine Anzahl neutestamentlicher Bücher mit hinreichender Sicherheit direkt oder indirekt der historische Beweis führen, daß die Apostel denselben normatives Ansehen zuschrieben, indem sie dieselben den alttestamentlichen Offenbarungsurkunden gleichstellten oder als mit der mündlichen Predigt gleichwertige Norm des Glaubens und Lebens ansahen oder ausdrücklich auf Gottes Offenbarung und Auftrag zurückführten.

Denn 1. werden 2 Petr. 3, 16 „alle Briefe" des hl. Paulus[3] den alttestamentlichen (und anderen neutestamentlichen) heiligen Schriften als gleichwertig an die Seite gestellt (*ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*), und 1 Tim. 5, 18 wird das Lukasevangelium (10, 7) in völlig gleicher Weise wie das Deuteronomium (25, 4) als heilige Schrift zitiert sein (*ἡ γραφὴ λέγει*).[4] — 2. 2 Thess. 1, 15 ermahnt Paulus die Gläubigen: Tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive epistulam nostram. Dem Apostel gilt also die briefliche Unterweisung als der mündlichen Predigt gleichwertige Glaubensregel. — 3. 1 Kor. 7, 40 erklärt Paulus bezüglich eines Rates, den er brieflich den Korinthern erteilt: Puto, quod et ego Spiritum Dei habeam. — 4. Der Apostel Johannes wollte mit seinem Evangelium den kleinasiatischen Gemeinden eine Norm des Glaubens und Lebens bieten.[5] — 5. Der Verfasser der Apokalypse führt sein prophetisches Buch auf göttliche Offenbarung und Inspiration zurück,[6] bedroht jeden mit Gottes Strafgericht und ewigem Verderben, der zu den Worten der Weissagung des Buches etwas hinzufügt oder davon etwas hinwegnimmt.[7] Damit schreibt er dem Buche göttliches Ansehen zu, erklärt es für eine unantastbare Norm des Glaubens.

Zusatz. Die vorgeführten Zeugnisse betreffen freilich nur einige neutestamentliche Bücher und lassen die Zahl der normativen Schriften ungewiß. Sie sind eben nur gelegentliche Äußerungen. Die Apostel verkündeten die ihnen diesbezüglich zuteil gewordenen Offenbarung zunächst mündlich. — Aber auf Grund der voranstehenden allgemeinen Erwägung ist per analogiam das gleiche Ansehen für alle apostolischen Schriften zu erschließen. Außerdem läßt die Übereinstimmung späterer Zeugnisse hierüber keinen Zweifel zu.

---

[1] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., 3, 25; 2, 15.

[2] Vgl. Chr. Pesch, 611—636; Leitner, a. a. O. 61 ff. — Über eine andere Meinung vgl. z. B. Schanz, Apologie des Christentums, II³ (1911), 608 ff., und Dausch, Die Schriftinspiration (1891), 37 ff.

[3] Unter „allen" Briefen des hl. Paulus müssen nicht sämtliche Briefe verstanden werden; Petrus wird sich auf jene Briefe beziehen, die ihm bekannt waren.

[4] Vgl. Belser, Einleitung², 703. Pesch, a. a. O. 394. Barth, a. a. O. 335. Anders Dausch, Der Kanon des N. T. (1906), 16.

[5] Joh. 20, 31. — [6] Apok. 1, 10 f. 19; 2, 1. 8. 12. 18 u. ö. — [7] 22, 18 f.

## § 8. Die Sammlung und das Ansehen der heiligen Bücher bei den apostolischen Vätern.[1]

**Die Sammlung.** — I. 1. Aus der Zeit der apostolischen Väter, das heißt der Schüler und unmittelbaren Nachfolger der Apostel bis zur Mitte des 2. Jahrhunders, sind uns zahlreiche und sichere Zeugnisse über den Gebrauch und die Sammlung neutestamentlicher Schriften erhalten.

2. Nach ausdrücklichen Zitaten und häufigen Anklängen bei Papias, im Pastor des Hermas, im Barnasbriefe, in der Apostellehre und namentlich in den Briefen des hl. Klemens, Polykarp und Ignatius waren in den kirchlichen Gemeinden, deren Vertreter die genannten Väter sind, folgende neutestamentliche Bücher gesammelt und im Gebrauche: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Briefe des hl. Paulus (der Brief an Philemon wird nicht zitiert), der 1. Brief des hl. Petrus, der Brief des hl. Jakobus, der 1. Brief und die Apokalypse des hl. Johannes. — Zum 2. Petrus- und 2. Johannesbriefe begegnen nur unsichere Anspielungen. Für den Judas- und 3. Johannesbrief finden sich keine wahrscheinlichen Zeugnisse.

II. Mit Ausnahme der zuletzt genannten fünf Briefe (an Philemon, 2. Petrus, 2. und 3. Johannes und Judas) ist also von sämtlichen Büchern des Tridentinischen Kanons positiv bezeugt, daß sie bereits zur Zeit der apostolischen Väter zum Teil in allen Gemeinden, deren Vertreter die apostolischen Väter sind, zum Teil wenigstens in einzelnen derselben gesammelt und im Gebrauche waren.

Zusatz. Kann oder muß man die Tatsache, daß die fünf genannten Schriften von den apostolischen Vätern in ihren erhaltenen Werken nicht zitiert werden, als Beweis ansehen, daß sie zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden oder nirgends im Gebrauche waren? Keineswegs. Das argumentum e silentio kann nur dann als Beweis verwendet, wenn Zeugen da sind und diese Zeugen reden müssen. Nun aber 1. sind uns nur wenige Werke von Schriftstellern der apostolischen Zeit erhalten. 2. Nur aus wenigen kirchlichen Gemeinden liegen Werke aus jener Zeit vor. 3. Wenn die vorhandenen Zeugen über die genannten Bücher schweigen, so waren entweder ihnen diese noch nicht bekannt, oder es kann ihr Schweigen rein zufällig sein, oder es läßt sich daraus erklären, daß sie keine Veranlassung hatten, diese Schriften zu zitieren.

**Das Ansehen.** I. 1. Die apostolischen Väter bezeugen auch das göttliche Ansehen der neutestamentlichen Schriften. Ihr Zeugnis hat entscheidende Bedeutung. Denn in ihnen, den unmittelbaren Apostelschülern, lebte das mündliche Selbstzeugnis der Apostel von ihrer Inspiration lebendig fort, und die hervorragendsten unter ihnen (Klemens, Ignatius und Polykarp) waren als Vorsteher apostolischer Gemeinden vermöge ihres Lehramtes die berufensten Zeugen der Tradition.

---

[1] Vgl. hiezu den Index der Bibelzitate bei Funk, Patres apostolici, I² (1901). Trenkle, Einleitung, 253—264.

2. Allerdings finden sich bei den apostolischen Vätern verhältnismäßig nur wenige ausdrückliche und entschiedene Zeugnisse über das Ansehen des neuen Testamentes; doch ist bei der noch mächtig wirkenden mündlichen Überlieferung diese Tatsache wohl erklärlich. Ihre Zeugnisse waren sozusagen nur gelegentliche Äußerungen, wenn Anlaß und Bedürfnis hiezu vorlag. Aber gerade deshalb kommt ihnen eine um so höhere Bedeutung zu, und vergeblich bemüht sich die moderne Kritik,[1] sie zu entkräften.

II. Die Zeugnisse der apostolischen Väter über das Ansehen der neutestamentlichen Schriften sind teils direkte, teils indirekte. — 1. Sie bezeichnen das mündliche und schriftliche Apostelwort als gleichwertige Quellen der Gottesoffenbarung und als gleichwertige Norm für Glauben und Leben.[2] — 2. Im (geschriebenen) Evangelium hören sie Jesus selbst wie gegenwärtig predigen, in den apostolischen Briefen sehen sie die Apostel wie gegenwärtig ihr Lehramt fortsetzen.[3] — 3. Sie stellen das Evangelium den Propheten gleich[4] und setzen das Evangelium und die Apostel auf eine Linie mit dem Gesetze und den Propheten.[5] — 4. Die neutestamentlichen Schriften werden nicht selten mit den solennen Einführungsformeln für das Alte Testament (*γέγραπται, γεγραμμένον ἐστιν, ἡ γραφὴ λέγει* u. a.) als heilige Schrift zitiert.[6] — 5. Bisweilen werden alttestamentliche Zitate in der Form angeführt, wie sie abweichend im Neuen Testamente stehen.[7] — 6. Zahlreiche und oft weitläufige neutestamentliche Zitate werden in völlig gleicher Weise wie alttestamentliche Stellen zur Begründung des Glaubens und religiöser Belehrung ohne Zitationsformel den eigenen Gedankenreihen eingeflochten.[8] Daraus ist klar, wie die Väter keinen Unterschied zwischen beiden Testamenten im Gebrauch und im Ansehen kannten, aber auch, wie vertraut sowohl sie als auch die Leser ihrer Schriften durch beständige Lesung mit dem Inhalte wie der alttestamentlichen so auch der neutestamentlichen Schriften waren. — 7. Der hl. Klemens von Rom sagt von den heiligen Schriften im allgemeinen:[9] Verae sunt et datae per Spiritum s. (*τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου*), und bezeugt im besondern vom hl. Paulus, daß er seinen (1.) Brief an die Korinther „certe divinitus inspiratus“

[1] Vgl. Cornely, I, 153ff.
[2] Polykarp, Ad Phil. 3, 2.
[3] Ignatius, Ad Philad. 5, 1: Confugiens ad evangelium tamquam ad corporalem praesentem Christum et ad apostolos tamquam ad praesens ecclesiae presbyterium. Daß Ignatius dabei wenigstens auch an Schriftwerke gedacht, ergibt sich vielleicht nicht daraus, daß er fortfährt (5, 2): Sed et prophetas diligamus (Schaefer-Meinertz, 468), wohl aber aus 8, 2. Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, I, 2, 844ff.
[4] Ignatius, Ad Smyrn. 5, 1; 7, 2.
[5] Ep. ad Diognetum (etwa 2. Jahrh.) 11, 6. (Kap. 11 und 12 gelten als etwas jüngerer Einschub. Harnack, Chronologie, 515. Funk, a. a. O. CXIX.)
[6] Barnab. 4, 14. Polykarp, Ad Phil. 12, 1 (Eph. 4, 26). Ignatius, Ad Ephes. 5, 3 (1 Petr. 5, 8). Vgl. Klemens, 2. Brief an die Korinther (unecht) 2, 4.
[7] Klem. Rom., Ad Cor. 15, 3 (nach Mark. 7, 6); 34, 8 (nach Paulus 1 Kor. 2, 9).
[8] Vgl. zum Beispiel: Polykarp, Ad Phil. — [9] Ad Cor. 45, 2.

(ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς) geschrieben.[1] — 8. Papias, ein Schüler des Apostels Johannes,[2] hält die vier Evangelien für kanonisch[3] und bezeugt den göttlichen Ursprung der Apokalypse des hl. Johannes.[4]

Zusatz. Auch der Gnostiker Basilides, der sich rühmte, ein Schüler des Apostels Matthias gewesen zu sein,[5] ein Zeitgenosse Polykarps[6], zitiert in vorhandenen Fragmenten das Matthäus-, Lukas- und Johannesevangelium sowie mehrere Paulinische Briefe mit den Formeln: Scriptum est, scriptura dicit, als kanonischen Schriften.[7]

## § 9. Die Sammlung und das Ansehen der neutestamentlichen heiligen Schriften von der Mitte des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.[8]

**Die Sammlung.** — Im Zeitraume von der Mitte des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts mehren sich die Zeugen, die uns über die Sammlung und den Gebrauch der neutestamentlichen heiligen Schriften in fast sämtlichen Hauptkirchen des Morgen- und Abendlandes unterrichten.

I. Zeugen der römischen Kirche sind vornehmlich: die römische altlateinische Übersetzung und der hl. Justin M.

1. Die altlateinische Bibelübersetzung, die in Rom (Italien) als Vorlesebuch im kirchlichen Gebrauche stand,[9] sicher dem 2. Jahrhundert angehört und später von Hieronymus emendiert wurde, bezeugt den Glauben der römischen Kirchenprovinz. — Sie enthielt wenigstens sehr wahrscheinlich sämtliche 27 Bücher des Tridentinischen Kanons. Ein positiver Beweis läßt sich hiefür freilich nicht erbringen, aber noch weniger dafür, daß irgendein neutestamentliches Buch erst später dazu gekommen sei.[10]

2. Der hl. Justinus M. gebraucht in seinen Apologien und seinem Dialogus cum Tryphone (150—160) sehr häufig: die vier Evangelien,[11] teils unter ihrem eigentlichen Titel, teils unter der Be-

---

[1] Ad Cor. 47, 3. — [2] Irenäus, Adv. haer., V, 33, 4.

[3] Vgl. Belser, Einleitung², 712. Meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 16.

[4] Nach Andreas und Arethas von Cäsarea (Migne, 106. 220. 325. 493).

[5] Hippolyt, Refutatio, 7, 20.

[6] Vgl. K. Weiß, Der Prolog des hl. Johannes (1899), 12f.

[7] Cornely, Introd., I, 157. Vgl. den Zusatz zu § 7.

[8] Vgl. Trenkle, Einleitung, 265ff. — [9] Vgl. § 23.

[10] Das Gesagte ist um so sicherer anzunehmen, als der hl. Hieronymus bei Herstellung der Vulgata gegenüber der römisch-italischen Vorlage sehr konservativ verfahren ist. (Vgl. Harnack, Zur Revision der Prinzipien der neutest. Textkritik (1916). — Dagegen kann weder der Muratorische Kanon, der höchstwahrscheinlich nicht der römischen Kirche angehört, geltend gemacht werden, noch Tertullian und Cyprian, die sich dieser Version gar nicht bedienten.

[11] Der Gebrauch der synoptischen Evangelien bei Justin ist gegenwärtig so gut wie unbestritten. Vgl. Baldus, Das Verhältnis Justins zu unseren synoptischen Evangelien, 1895. Über den Gebrauch des Johannesevangeliums vgl. § 69.

zeichnung „apostolische Denkwürdigkeiten" τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων). Er nennt zwar ihre Verfasser nicht mit Namen, aber bezeichnet sie als von Aposteln und Apostelschülern abgefaßte Schriften.[1] — Außerdem zitiert er ausdrücklich nur noch die Apokalypse des hl. Johannes, deren Verfasser er nennt.

Aber häufige, mehr minder sichere Anklänge finden sich aus der Apostelgeschichte, aus allen Paulinischen Briefen (mit Ausnahme des Briefes an Philemon), aus dem Jakobus-, 1. und 2. Petrus- und 1. Johannesbriefe.

Somit gebrauchte Justinus in den auf uns gekommenen Werken sämtliche neutestamentlichen Bücher des Tridentinischen Kanons mit Ausnahme des Briefes an Philemon, des Judas- und 2. und 3. Johannesbriefes. — Justins Zeugnis ist von um so größerer Bedeutung, als er, der Vielgereiste, nicht bloß die Anschauung der römischen Gemeinde, sondern eines Großteils der Gesamtkirche vertritt.

Zusätze. 1. Aus dem Schweigen Justins über die angeführten vier Bücher kann nicht geschlossen werden, daß er sie nicht gekannt habe, insbesondere, da mehrere seiner Werke verlorengegangen sind.

2. Sollte Justin nebst den vier Evangelien noch eine außerkanonische Quelle benutzt haben, so ist es gewiß, daß er sie nicht auf die gleiche Stufe mit den Evangelien gestellt hat.[2]

II. Zeugen der nordafrikanischen Kirche sind: der Muratorische Kanon, Tertullian und der hl. Cyprian.

1. Das Fragmentum Muratorianum oder der Muratorische Kanon[3] gilt als das älteste Verzeichnis neutestamentlicher Bücher und allgemein als Dokument von hervorragender Wichtigkeit.

Es ist ein Schriftstück, das der gelehrte Bibliothekar L. A. Muratori († 1750) in einem Kodex der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand fand und 1740 veröffentlichte. Der Anfang und wahrscheinlich auch der Schluß fehlt. — Geschrieben ist es im mittelalterlichen Latein und stammt aus dem 7. bis 9. Jahrhundert. Sein Original aber muß bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts abgefaßt worden sein, da es darin heißt: Pastorem nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente (in) cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus, und der genannte Papst wohl nur Pius I. (142—157?) sein kann. Der Ort der Abfassung ist sehr wahrscheinlich Nordafrika, obwohl meist Rom genannt wird.[4] Die Ursprache ist

[1] Dial., 103, 22.

[2] Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Iren. Zeugnisses, 19ff.

[3] Siehe bei Schaefer-Meinertz (mit Rekonstruktion des Textes nach Zahn und Lietzmann), 498ff.

[4] Der zweimalige Ausdruck urbs Roma dürfte kaum auf Rom als den Ort der Abfassung des Katalogs hinweisen. Ferner waren in Rom sowohl der Hebräerbrief (Klem. Röm.), als auch der Brief des Jakobus (Pastor Hermae) zweifellos als kanonische Schriften bekannt und gebraucht. Endlich spricht für

ungewiß,[1] der Verfasser unbekannt. — Der jetzige Text ist verwahrlost, so daß manche Stellen keinen passenden Sinn geben.

Veranlassung und nächster Zweck des Verzeichnisses lassen sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Gewiß aber scheint zu sein, daß der Verfasser die in seiner Kirchenprovinz gebräuchliche gottesdienstliche Schriftlesung unter näherer Begründung und Erläuterung mitteilen will.

Vier Klassen von Büchern werden unterschieden: a) Bücher, die unter Anerkennung aller für die gottesdienstliche Lesung verwendet wurden; b) solche, deren Lesung keineswegs die Zustimmung aller fand; c) solche, die, obwohl an sich nützlich, als nicht von den Aposteln herstammend von der öffentlichen Vorlesung ausgeschlossen waren; endlich d) Bücher, die wegen ihres häretichen Ursprunges und ihres verderblichen Inhaltes auch für jede private Lesung verboten waren.

Zur ersten Klasse nun, die hier allein in Betracht kommt, werden gezählt: die vier Evangelien,[2] die Apostelgeschichte, 13 Briefe des hl. Paulus (der Brief an die Hebräer wird nicht aufgeführt), der Brief des Judas und sicher zwei, doch sehr wahrscheinlich die drei Johannesbriefe,[3] die Apokalypse des hl. Johannes. — Es fehlen also im Fragmente nebst dem Hebräerbriefe noch die beiden Petrusbriefe und der Jakobusbrief. — Doch kann der 1. Petrusbrief in einem Verzeichnisse der nordafrikanischen Kirche zu jener Zeit nicht gefehlt haben, und mag er im vollständigen Kataloge mit dem Markusevangelium aufgeführt gewesen sein.[4]

2. Tertullian zitiert nirgends den Jakobus-, 2. Petrus- und 2. und 3. Johannesbrief. Doch bezeichnet er den 1. Johannesbrief ausdrücklich als ersten,[5] kennt folglich noch andere. — Den Hebräerbrief, den er gebraucht, schließt er vom Kanon aus und schreibt ihn dem Barnabas zu, nicht ohne zu bezeugen, daß er in vielen Kirchen hohe Anerkennung gefunden habe.[6]

---

Nordafrika die auffallende Übereinstimmung des Verzeichnisses mit den gleich zu nennenden Zeugen der nordafrikanischen Kirche.

Neuestens verficht J. Chapman (Revue Bénédictine, 1904, 240ff. 369ff.; 1905, 62ff.) die These, der Muratorische Kanon sei die durch Kassiodor veranlaßte lateinische Übersetzung eines Stückes aus dem 1. Buche der Adumbrationes des Klemens von Alexandrien. Eine immerhin geistreiche Hypothese. Vgl. auch Jacquier, Le N. T., I, 200.

[1] Die meisten Gelehrten entscheiden sich für die griechische Ursprache. Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, II, 1, 13. Belser, Einleitung, 719.

[2] Das Fragment beginnt mit einem Schlußsatze über Markus; doch ist es gewiß, daß im Schriftstücke das Nähere über das Matthäus- und Markusevangelium voranging.

[3] Vgl. Kaulen, I, 47. Poggel, Der 2. und 3. Brief des Apostels Johannes (1896), 65ff. Schaefer-Meinertz, 452.

[4] Vgl. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus (1873), 79. — Andere vermuten in Z. 71—73 eine Notiz über die beiden Petrusbriefe. Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, II, 110. Kaulen, I, 47. Henkel, Der 2. Brief des Apostelfürsten Petrus (Bibl. Studien, IX, 5, 88).

[5] De pudicitia, 19.

[6] De pudicitia, 20.

3. Der hl. Cyprian stimmt mit Tertullian überein. Nur erwähnt er den Hebräerbrief gar nicht.[1]

III. Der hl. Irenäus, als Schüler des Polykarp und Papias (Schüler des Apostels Johannes) wie durch seinen ganzen Lebensgang ein Zeuge vom höchsten Ansehen, gibt uns in seinem (leider fast nur in einer alten lateinischen Übersetzung) erhaltenen Hauptwerke Adversus haereses (gegen Ende des 2. Jahrhunderts) den zuverlässigsten Aufschluß über den Bestand des neutestamentlichen Kanons nicht bloß in der gallikanischen Kirche, sein Zeugnis, das um so größeren Wert hat, als er die heiligen Bücher meist mit vollem Namen ihrer Verfasser anführt, gilt vielmehr für die Gesamtkirche. — Irenäus nun gebraucht (positiv) sämtliche Bücher des Tridentinischen Kanons mit Ausnahme des Philemon-, Judas- und 3. Johannesbriefes. Auch die nicht selten bestrittene Benutzung des Hebräer-[2] und Jakobusbriefes[3] kann keinem Zweifel unterliegen. Dasselbe wird, trotz allen Widerspruchs,[4] vom 2. Petrusbrief zu gelten haben.[5] — Der Nichtgebrauch der drei genannten Schriften kann lediglich zufällig sein und hat außerdem mit Rücksicht auf ihre Kürze und ihren Inhalt für die Irenäische Streitschrift nichts zu bedeuten.

IV. Zeugen der ägyptischen Kirche sind: zwei koptische Übersetzungen, Klemens von Alexandrien, Origenes und der hl. Dionysius von Alexandrien.

1. Die aus dem 2. Jahrhundert stammenden, im bohairischen und sahidischen Dialekte angefertigten koptischen Übersetzungen,[6] die als kirchliche Vorlesebücher dienten, bezeugen den Bestand der neutestamentlichen Sammlung in Unter- und Oberägypten. Beide enthielten alle Bücher des Tridentinischen Kanons.[7] Doch steht die Apokalypse für sich an zweiter Stelle.

2. Klemens von Alexandrien kommentierte nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Eusebius[8] in seinen zum größten Teile verlorengegangenen Hypotyposen (Adumbrationes) sämtliche Bücher des Tridentinischen Kanons.[9] In den übrigen erhaltenen Werken benutzt

---

[1] Doch scheint er in der Ep. 3 ad Caecilium (lib. II) zwei Schriftstellen dem Hebräerbrief entnommen zu haben.

[2] II, 30, 9 (1, 3); IV, 11, 4 (9, 9; 10, 1); V, 32 (11, 3). Zudem bezeugt Eusebius (Hist. Eccl., V, 26), daß Irenäus in seinem verlorengegangenen Werke Dialogi de diversis den Hebräerbrief zitierte. Die jüngst wieder entdeckte Irenäische Schrift Demonstratio Apostolicae Praedicationis (aus dem Armenischen übersetzt von S. Weber, 1917) bietet für unsere Frage keine neue Ausbeute.

[3] IV, 13, 4 (2, 23); IV, 16, 2 (2, 23); V, 1, 1 (1, 18. 22).

[4] Vgl. J. Hoh, Die Lehre des hl. Irenäus über das N. T. (1919), 50 ff.

[5] V, 23, 2 (3, 8); IV, 36, 4 (2, 4 ff).

[6] Vgl. § 30.

[7] Vgl. Kaulen, I, 52. Gregory, II, 531 f. 534, und Einleitung 514 f. Leipoldt, I, 82.

[8] Hist. Eccl., VI, 14, 1.

[9] Erhalten sind noch in lateinischer Übersetzung die Adumbrationen zu 1 Petr., Jud., 1. 2 Joh. Vgl. Zahn, Forschungen, III, 136 ff.

er alle apostolischen Schriften mit Ausnahme etwa des Jakobus-, des 2. Petrus- und 3. Johannesbriefes.[1]

3. Origenes gebraucht ohne Unterscheidung alle unsere neutestamentlichen Bücher. Wenn er auch die Zweifel einiger Gemeinden betreffs des Gebrauchs weniger Schriften kennt und erwähnt und deshalb *ὁμολογούμενα* und *ἀμφιβαλλόμενα* unterscheidet,[2] er selbst macht keinen Unterschied. — Origenes ist ferner unter den kirchlichen Schriftstellern der erste, der ein vollständiges Verzeichnis der siebenundzwanzig neutestamentlichen Bücher zusammenstellte.[3]

4. Der hl. Dionysius von Alexandrien stimmt betreffs des Kanons mit seinem Lehrer Origenes überein, nur spricht er aus einem noch zu erwähnenden Grunde die Apokalypse dem Apostel Johannes ab, ohne indes ihren prophetischen Charakter zu leugnen.[4] — Daneben hält er noch einige außerkanonische Schriften in hohem Ansehen, zum Beispiel den Barnabasbrief, den Brief des hl. Klemens, den Pastor des Hermas, die Predigt des Petrus u. a.

V. Den Glauben der antiochenischen und ostsyrischen Kirche bezeugen der hl. Theophilus von Antiochien und die altsyrische Übersetzung.

1. Der hl. Theophilus (drei Bücher *πρὸς Αὐτόλυκον*) gebraucht sicher drei Evangelien (Matthäus, Lukas und Johannes), wenigstens sechs Briefe des hl. Paulus (Röm., 1. Kor., Kol., 1 Tim., Tit., Hebr.), den 1. Petrusbrief und die Apokalypse.[5] Mehrere seiner Schriften sind nicht mehr erhalten.

2. Die altsyrische Übersetzung aus dem 2. Jahrhundert,[6] die der Vorlesung im öffentlichen Gottesdienste diente, enthielt wenigstens wahrscheinlich alle Bücher unseres heutigen Kanons (wenn auch nicht von allem Anfange an), da der hl. Ephräm, der des Griechischen unkundig war,[7] nicht selten auch die deuterokanonischen Schriften gebraucht.[8]

---

[1] Vgl. Dausch, Der neutest. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien (1894)

[2] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., VI, 24, 8f.

[3] In Josue, hom. 7. Vgl. In Gen., hom. 18. Origenes nennt zwar auch den Barnabasbrief einen katholischen Brief (Contra Celsum, I, 63) und hält den Pastor des Hermas für ein sehr nützliches Buch (In Rom. 16, 14); doch reiht er diese Schriftwerke nicht den kanonischen Büchern ein.

[4] Eusebius, Hist. Eccl., VII, 25.

[5] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., IV, 24, 1. — Die Nachricht des hl. Hieronymus (De vir. ill., 25), Theophilus habe die vier Evangelien in eine Evangelienharmonie vereinigt, wird bestritten.

[6] Vgl. Gregory, II, 487f. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron (1903), 8.

[7] Hug, Einleitung, I, 366ff. Franzelin, l. c. 488. Hilgenfeld, Einleitung, 111f.

[8] Zitate bei Trenkle, 342. Vgl. Cornely, I, 176. 191. Danach muß wenigstens schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts das ganze syrische Neue Testament dagewesen sein. Freilich fehlt noch immer eine verläßliche Ausgabe der Werke Ephräms. Siehe Bardenhewer, Patrologie³, 336.

Zusatz. Eine andere Frage ist es, ob die altsyrische Übersetzung mit der Peschitta zu identifizieren ist oder nicht. Nach den neuesten Forschungen ist diese Frage zu verneinen. Die Peschitta stammt danach aus den 4.[1] oder aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts.[2] Auch spricht der Umstand dagegen, daß die Peschitta fünf deuterokanonische Bücher (2. Petrus-, Judas-, 2. und 3. Johannesbrief und die Apokalypse) nicht umfaßte, da die Peschitta der Nestorianer sie nicht enthält und die Übersetzung dieser Schriften in der Peschitta der orthodoxen Syrer ohne Zweifel jüngeren Ursprunges ist.[3]

VI. Zeugen für die Anschauung und Praxis der griechisch-orientalischen Kirche bezüglich des Kanons der neutestamentlichen Bücher sind auch die vorliegenden ältesten griechischen Handschriften (sämtlich kirchliche Vorlesebücher).[4] Sie reichen zwar, wie sie vorliegen, nur ins 4. Jahrhundert; doch sind sie aus älteren, wahrscheinlich aus dem 2. Jahrhundert stammenden Exemplaren abgeschrieben. Sie enthalten oder enthielten (positiv) sämtliche Bücher des Tridentinischen Kanons.

Zusätze. Auch Häretiker und apokryphe Schriften aus dieser Zeit bezeugen den Bestand des kirchlichen Kanons.

1. Marcion, dem der einzige Heidenapostel Paulus als Prediger der unverfälschten Christuslehre galt und der vom extrem antijüdischen Standpunkte aus das Neue Testament für seine Gemeinde zusammenstellte, bestätigt teils direkt, teils indirekt die längst in der Kirche bestandene Sammlung fast aller unserer neutestamentlichen Schriften. Sein *εὐαγγέλιον* enthielt das gründlich umgearbeitete Evangelium des Paulusschülers Lukas, setzt aber doch auch die übrigen Evangelien voraus; sein *ἀποστολικόν* umfaßte zehn (mit Ausnahme des Philemonbriefes) verstümmelte Paulusbriefe. Die Apostelgeschichte und Apokalypse sowie die drei Pastoralbriefe scheint er ausdrücklich verworfen zu haben,[5] während er über die übrigen neutestamentlichen Bücher schwieg. — Valentin ließ nach Tertullian[6] die ganze Bibel der Urkirche äußerlich unangetastet. — Tatians Diatessaron beruht so ausschließlich auf unseren vier Evangelien, daß einzelne außerkanonische Elemente gar nicht in Betracht kommen.[7] Außerdem veranstaltete Tatian auch eine kastrierte Ausgabe der Paulinischen Briefe.[8]

2. Die in dieser Zeit zahlreich entstandenen apokryphen Evangelien, Apostelgeschichte, Briefe und Apokalypsen[9] haben die apostolischen Schriften zur Voraussetzung und schließen sich an dieselben an. So beruht das Petrus-

[1] Vgl. Hjelt, a. a. O. 165 f.
[2] Burkitt. Gregory (II, 489) vermutet mit Westcott-Hort die Mitte des 3. Jahrhunderts. Vgl. § 29.
[3] Anderer Ansicht ist Poggel, a. a. O. 61 ff.
[4] Vgl. § 29.
[5] Tertullian, Adv. Marc., 3. 4. 5; De praescr., 22. Vgl. Zahn, Grundriß, 28 ff.
[6] De praescr., 38.
[7] Hjelt, 164 — [8] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 29, 6.
[9] Vgl. § 13.

evangelium (150) durchaus auf den vier kanonischen Evangelien,[1] und das sogenannte Testament der zwölf Patriarchen (wohl vor Irenäus) enthält Anspielungen auf fast alle unsere neutestamentlichen Bücher.[2]

**Das Ansehen.** — I. Für unsere Periode ist die öffentliche Vorlesung wie der alttestamentlichen, so auch der neutestamentlichen Bücher beim Gottesdienste der Gemeinden eine geschichtlich feststehende Tatsache.[3] Diese allgemeine, wohl auf apostolische Weisung zurückführende[4] und schon zur Zeit der apostolischen Väter geübte[5] Sitte verbürgt schon allein die gleiche Wertschätzung der heiligen Schriften beider Testamente.

Zusatz. Es ist freilich wahr, daß schon in dieser Zeit auch einzelne nichtkanonische Schriften (z. B. die Klemensbriefe[6], Polykarps Brief an die Philipper[7], der Pastor des Hermas[8], der Barnabasbrief[9]) in manchen Gemeinden vorgelesen wurden. Doch läßt sich nicht beweisen, daß (abgesehen von einzelnen lokalen Irrungen) diese Schriften beim öffentlichen Gottesdienste den Gläubigen gleich den apostolischen Schriften vorgelesen und diesen gleichgewertet wurden.[10] Diese Schriften dienten insbesondere der erbaulichen Lesung für die Katechumenen.[11]

II. Der inspirierte und kanonische Charakter der neutestamentlichen heiligen Schriften wird aber außerdem auch von den Vätern und kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit so häufig und sicher positiv bezeugt, das ein Zweifel hierüber nicht mehr aufkommen kann.[12]

1. Der hl. Justinus setzt in Sonderheit die vier Evangelien durchaus dem Gesetze und den Propheten gleich. Er weiß es, daß diese an den Sonntagen beim öffentlichen Gottesdienste der Gemeinden, die er vom Osten bis zum Westen durchwandert hatte,[13] neben den Propheten[14] vorgelesen werden.[15] Er führt die Evangelien mit der

---

[1] Meine Schrift; Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 18.

[2] Kaulen, I, 44.

[3] Es genügt, diesbezüglich auf das Muratorische Fragment, auf die gleich anzuführenden Zeugnisse Justins und Tertullians und an die ältesten Übersetzungen und griechischen Handschriften, sämtlich kirchliche Vorlesebücher, zu verweisen.

[4] Vgl. 1 Thess. 5, 29; Kol. 4, 16; Apok. 1, 3; 22, 18.

[5] Vgl. Klem. Rom. an die Kor. I, 47, 1, und Polykarp an die Philipper III, 3. Vgl. auch S. 43, 6.

[6] Eusebius, Hist. Eccl., IV, 23, 11.

[7] Hieronymus, De vir. ill., 15. — [8] Frag. Mur.

[9] Tertullian. — [10] Vgl. Gregory, Einleitung, 328ff.

[11] Vgl. Athanasius, Osterfestbrief, 39. Eusebius, Hist. Eccl., III, 3, 6.

[12] Vgl. Pesch, a. a. O. 40ff. — [13] Vgl. Dial., 117.

[14] Justin meint damit das ganze Alte Testament, da er Moses den ersten der Propheten nennt (vgl. Apol. I, 32).

[15] Apol. I, 67: „An dem Tage, der Sonntag heißt versammeln sich alle Bewohner der Städte und Dörfer an einem Orte, und man liest die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten, soviel es die Zeit erlaubt.“

Formel: γέγραπται, als heilige Schriften an.[1] Er zitiert Prophetenworte abweichend vom Urtexte und der Septuaginta nach Matthäus[2], Johannes[3] und Paulus[4]. Er bezeugt ausdrücklich den prophetischen Charakter der Apokalypse und ihre Abfassung durch den Apostel.[5]

2. Der Verfasser des Muratorischen Kanons schreibt den neutestamentlichen Schriften auf Grund ihres apostolischen Ursprunges und ihrer allgemeinen Anerkennung in der Kirche zweifellos göttliches Ansehen zu. Darum kann der Pastor des Hermas, obwohl ein gutes und nützliches Buch, zur öffentlichen Vorlesung nicht zugelassen werden.[6] In den vier Evangelien hat der Heilige Geist denselben Glauben niedergelegt.[7] Die Pastoralbriefe werden als heilige Schriften, die Paulus zur Regelung des kirchlichen Lebens geschrieben, anerkannt.[8] — Tertullian nennt die heiligen Schriften beider Testamente, die ein Ganzes bilden, göttliche Schriften, göttliches Schrifttum.[9] Ihre Verfasser sind vom Heiligen Geiste erleuchtet und geleitet.[10] Darum ist die ganze Bibel und jeder einzelne Teil das zuverlässigste instrumentum = Beweis- und Lehrmittel der Kirche.[11] Wie die vier Evangelien von jeher im kirchlichen Gebrauche sind,[12] so werden auch die Briefe Pauli in den kirchlichen Versammlungen vorgelesen, seitdem sie im Besitze der Gemeinden sind.[13] — Der hl. Cyprian bezeichnet die Heilige Schrift, das Gesetz und Evangelium,[14] im Hinblick auf ihren Ursprung und ihre kirchliche Verwendung als göttliche Lesung. Sie hat unbedingte Autorität; durch ihr Ansehen wird der Glaube und die Tugend befestigt.[15]

3. Der hl. Irenäus weiß, daß die heiligen Schriften vollkommen sind, da sie vom Worte Gottes und seinem Geiste gesprochen sind.[16] Alle Schriften sind Werke des Heiligen Geistes.[17] Ein und derselbe Geist redet in den Propheten und Aposteln.[18] Das von den Aposteln übergebene, von einem Geiste beseelte viergestaltige Evangelium, das uns das allschöpferische Wort gegeben, ist die Säule der Kirche und der Hauch des Lebens.[19]

4. Der hl. Theophilus von Antiochien nennt alle Verfasser der heiligen Schriften πνευματοφόροι, Geistesträger, und zählt zu diesen speziell den heiligen Apostel Johannes.[20] Die evangelische Stimme ist heiliges Wort und Pauli Schriften sind göttliches Wort.[21] — Klemens Alexandrinus bezeugt die göttliche Autorität wie der alttestamentlichen so auch der neutestamentlichen Bücher in den stärksten Ausdrücken. Er nennt sie αἱ βίβλοι αἱ ἅγιαι, ἱερὰ γράμματα, αἱ θεῖα

[1] Dial., 49. — [2] Dial., 78. 108; Apol. I, 33. 34. 35.
[3] Apol. I, 52 (Joh. 19, 37). — [4] Dial., 95 (Gal. 3, 10).
[5] Dial., 81. — [6] Z. 77—79. — [7] Z. 18—20. — [8] Z. 61ff.
[9] De praescr., 39; Apol. 19.
[10] Adv. Marc., 5, 7; Apol. 18; De resurr., 24.
[11] De praescr., 38; Adv. Marc., 4, 3; Apol. 47.
[12] De praescr., 38; Adv. Marc., 4, 4. 5.
[13] Adv. Marc., 5, 1. — [14] Epist. 27, 2 — [15] Ad Fortun., 1. 3.
[16] Adv. haer., II, 28, 2. — [17] II, 28, 3. — [18] II, 21, I. 4. — [19] III, 11, 8.
[20] Ad Autol., II, 23. — [21] Ad Autol., III, 13. 14.

*γραφαί.* Er kennt hinsichtlich des Ansehens keinen Unterschied zwischen Gesetz und Propheten und Evangelium und Aposteln. Beide Testamente sind eins durch die Herkunft von dem einen Gott, weil beide durchwirkt sind von einem Geiste. Die Heilige Schrift ist neben der kirchlichen Überlieferung ein sicheres Kriterium des wahren Glaubens. Durch die Propheten und das Evangelium und die Apostel führt der Herr in vielfältiger und vielseitiger Weise vom Anfang bis zum Ende der Gnosis. — Wenn aber Klemens auch manchen apokryphen, ja selbst heidnischen Schriften hohen Wert beilegt und sie sogar hie und da inspiriert nennt, so spricht er doch den heiligen Schriften auf Grund ihres apostolischen Ursprunges und der kirchlichen Überlieferung eine spezifische Autorität zu, und es fällt ihm nicht ein, jene diesen gleichzusetzen.[1] — Für Origenes ist die ganze Heilige Schrift göttlicher Natur, Wort Gottes, weil sie Gott zum Urheber hat. Sie ist vom Heiligen Geiste inspiriert und geschrieben; sie ist die Schrift des Heiligen Geistes: Nihil est, sive in prophetia sive in lege sive in Evangelio sive in Apostolo, quod non a plenitudine divinae maiestatis descendat.[2] — Der hl. Dionysius von Alexandrien schließt sich durchaus seinem Lehrer Origenes an.[3]

## § 10. Die Sammlung der neutestamentlichen heiligen Schriften von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts.

I. 1. Für die Zeit von der Mitte des 3. bis zur Mitte 4. Jahrhunderts ist vor allem das Zeugnis des Bischofs und Geschichtschreibers Eusebius von Cäsarea (in Palästina) von größter Wichtigkeit, und zwar aus dem doppelten Grunde, weil sein Bericht einerseits auf den sorgfältig gesammelten Anschauungen seiner Zeit und andererseits auf der gründlich durchforschten kirchlichen Tradition der vorausgehenden Jahrhunderte fußt.

---

[1] Siehe die Nachweise bei Dausch, Der neutest. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien (1894), 47 ff.

[2] In Jerem., hom. 21, 2. Vgl. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes (1912), 7 ff.

[3] Zahn (Geschichte des neutest. Kanons, I, 429 f.) kommt nach gründlichster Untersuchung über den Umfang und das Ansehen der heiligen Schriften in dieser Periode zum folgenden Resultat: Die Kirche am Ausgange des 2. Jahrhunderts besaß ein Neues Testament, das heißt eine Sammlung von Schriften, welche als wertvollste Erbschaft und beredteste Denkmäler der apostolischen Zeit, als echte Werke von Aposteln und Apostelgehilfen, neben Gesetz und Propheten des Alten Testamentes im Gottesdienste der Gemeinde vorgelesen wurden, der Predigt und aller Unterweisung der Gläubigen und der zu Bekehrenden zugrunde lagen und welche gleich den Schriften des Alten Testamentes als untrügliche Urkunden göttlicher Offenbarung galten. Dieses Neue Testament galt als ein abgeschlossenes Ganze von unantastbarer Heiligkeit. Zahn führt sodann als überall in der Gesamtkirche gleichen Grundstock folgende neutestamentliche Schriften an; die vier Evangelien, 13 Briefe des hl. Paulus, die Apostelgeschichte, den 1. Petrus-, 1. Johannes-, vielleicht auch den Judasbrief und vor allem die Apokalypse des Johannes. Von den übrigen Büchern sagt er, daß sie wenigstens in einzelnen Kirchen als heilige Schriften angesehen und gebraucht wurden. Den Hebräerbrief schreibt er jedoch nicht dem Apostel Paulus zu.

2. Eusebius zählt in seiner Kirchengeschichte alle Schriften, die bis auf seine Zeit irgendwo und irgendwann als heilig galten oder als solche ausgegeben wurden, namentlich auf und teilt sie in zwei Hauptklassen: 1. in *αἱ δηλωθεῖσαι γραφαί* = die in der Kirche als heilige Bücher bekannten und in Ehren gehaltenen Schriften: und 2. in *τὰ ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ* = die Schriften, die die Kirche niemals anerkannt, kein kirchlicher Schriftsteller des Gebrauches für wert gehalten hat, die stets als absurd und gottlos, als häretische Erdichtungen zurückgewiesen wurden, wie zum Beispiel die Evangelien des Petrus, des Matthias, Thomas, die Akten des Andreas, Johannes.

3. Die erste Hauptklasse teilt er wieder in zwei Unterklassen: 1. in *τὰ ὁμολογούμενα* = die übereinstimmend anerkannten Schriften, und 2. in *ἀντιλεγόμενα* = (teilweise) widersprochene oder nicht übereinstimmend anerkannte Schriften.

Unter den letzteren scheidet er endlich die *γνώριμα τοῖς πολλοῖς* = die den meisten wohlbekannten Schriften, von den *νόθα* = den unechten Büchern.

4. Zu den *ὁμολογούμενα* werden gerechnet: die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 14 Briefe des hl. Paulus (bezüglich des Hebräerbriefes erwähnt Eusebius die Einsprache weniger, läßt sich jedoch in seinem Urteil nicht beirren, der 1. Petrus- und 1. Johannesbrief und die Apokalypse des hl. Johannes, diese mit dem Beisatze *εἴγε φανείη*. — Zu den *ἀντιλεγόμενα* werden gezählt als *γνώριμα τοῖς πολλοῖς*: der Jakobus-, Judas-, 2. Petrus- und 2. und 3. Johannesbrief; als *νόθα* unter anderen (Actus Pauli, Pastor des Hermas, Apokalypse des Petrus) die Apokalypse des Johannes, aber wiederum mit dem Beisatze *εἴ φανείη*.[1]

5. Auf Grund solcher Klassifizierung und Zuteilung der heiligen Schriften läßt sich nunmehr folgendes als Inhalt des Zeugnisses des Eusebius über den Bestand des neutestamentlichen Kanons zu seiner Zeit feststellen: 1. Als *ὁμολογούμενα* benennt er die von Anfang bis zu seiner Zeit von allen kirchlichen Gemeinden anerkannten heiligen Schriften. — 2. Als *ἀντιλεγόμενα* bezeichnet er die entweder nach der Überlieferung ehedem nicht allgemein rezipierten, oder die nach der Anschauung seiner Zeit nicht mehr übereinstimmend, oder überhaupt nicht mehr anerkannten Bücher. — Im besondern begreift er unter den *γνώριμα τοῖς πολλοῖς* solche heilige Schriften, deren Rezeption zwar nicht durch die übereinstimmende Überlieferung verbürgt war, die aber zu seiner Zeit sich bereits der allgemeinen Anerkennung erfreuten, so daß einzelne abweichende Urteile nicht mehr in Betracht kamen. — Unter den *νόθα* versteht er solche Schriften, die, obwohl sie nach der Überlieferung in früherer Zeit teils einstimmig, teils zum Teil als heilige Schriften galten, zu seiner Zeit nicht mehr übereinstimmend oder überhaupt nicht mehr als solche angesehen wurden.[2]

---

[1] Vgl. Hist. Eccl., III, 25; III, 3; II, 23; III, 5.
[2] Vgl. Poggel, Der 2. und 3. Brief des Apostels Johannes, 96ff.

6. Hieraus ergibt sich, daß zur Zeit des Eusebius sämtliche Bücher unseres heutigen Kanons so übereinstimmend als heilige Schriften rezipiert waren, daß Ausnahmen nicht mehr in Betracht gezogen werden. — Nur bezüglich der Apokalypse gibt Eusebius kein bestimmtes Urteil ab.

Zusätze. 1. Betreffs der Apokalypse verhält es sich so. Sah Eusebius auf die kirchliche Überlieferung bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts, so mußte er als Historiker sie zu den *ὁμολογούμενα* zählen, da sie bis dahin zu den allgemein anerkannten heiligen Schriften gehörte. Sah er aber auf die Anschauung und Praxis seiner Zeit, so mußte er sie als Kritiker zu den *νόθα* rechnen. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nämlich kam die Apokalypse durch den Einfluß des Dionysius Alexandrinus in einigen orientalischen Kirchen nicht mehr für die öffentliche Vorlesung zur Verwendung. Vom historisch-kritischen Standpunkte aus zählt also Eusebius die Schrift sowohl zu den *ὁμολογούμενα* als auch zu den *νόθα*, jedesmal mit dem Beisatze *εἰ φανείη*, das heißt, er will als Historiker und Kritiker über sie kein bestimmtes Urteil abgeben.

2. Ein äußeres Zeugnis dafür, daß Eusebius für seine Person bezüglich der kanonischen Geltung keinen Unterschied zwischen *ὁμολογούμενα* und den *ἀντιλεγόμενα* der ersten Klasse kennt, ist die Tatsache, daß er sieben katholische Briefe zählt.[1] — Er gebraucht aber auch die Apokalypse als Heilige Schrift.[2]

3. Das göttliche Ansehen der heiligen Bücher bedarf von dieser Zeit an keines Beweises mehr.[3]

II. Als weitere Zeugen seien der Catalogus Claromontanus und der Canon Mommsenianus genannt.

1. Der Catalogus Claromontanus[4] ist ein in den Codex Claromontanus (D) eingetragenes Verzeichnis alt- und neutestamentlicher Bücher mit Angabe ihrer Stichenzahl. Er gehört dem Ende des 3. oder dem Anfange des 4. Jahrhunderts an und stammt aus der ägyptischen[5] Kirchenprovinz. — Der Katalog enthält unsere neutestamentlichen Schriften mit Einschluß der Apokalypse und aller katholischen Briefe, nur sind aus mechanischen Gründen die zwei Thessalonicherbriefe, der Philipper- und vielleicht auch der Hebräer-

[1] Hist. Eccl., II, 23, 25.

[2] Demonstr. evang., 8, 2; Eclog. proph., 4, 30. — Ein weiterer Beweis für die aufgezeigte Tatsache wären die Vatikanische und Sinaitische Handschrift, wenn sie, was einige Gelehrte als wahrscheinlich annehmen, zu den 50 Handschriften gehörten, die Eusebius auf Befehl Konstantins des Großen anfertigte; beide enthielten nämlich (positiv) sämtliche Bücher des Tridentinischen Kanons. Vgl. Gregory, I, 22. Brandscheid, Einleitung, 19. J. Schaefer im Katholik, 1913, 2.

[3] Vgl. Haidinger, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration (1897). Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus (Bibl. Stud., X, 4. und 5. Heft).

[4] Text bei Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, II, 158 f.

[5] Zahn, 172. Kaulen, I$^{5}$, 49. Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons (1909), 97.

brief ausgefallen.[1] Nach anderen soll mit der unter den Paulinen aufgeführten epistola Barnabae der Hebräerbrief gemeint sein.[2] — Angeschlossen sind noch drei Erbauungsschriften (Pastor, Actus Pauli, Revelatio Petri).

2. Der Mommsensche Kanon ist ein um 360 in Afrika zusammengestellter Katalog kanonischer Schriften des Alten und Neuen Testamentes, den Mommsen in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts auffand.[3] Der Katalog bezeugt direkt die kanonische Geltung der vier Evangelien, der Briefe des hl. Paulus (mit Ausnahme des Hebräerbriefes), der Apostelgeschichte, der Apokalypse, der drei Johannes- und der zwei Petrusbriefe. — Unter den drei Johannesbriefen und unter den zwei Petrusbriefen stehen die Worte: una sola. Es ist nicht unmöglich, daß an Stelle dieses zweimaligen una sola ursprünglich die Briefe des Judas und Jakobus gestanden haben und daß die Apostelnamen vom Abschreiber aus Unachtsamkeit weggelassen wurden. Denn neben dem 2. Petrusbrief dürften der Judas- und Jakobusbrief kaum gefehlt haben.[4]

## § 11. Der Kanon des Neuen Testamentes von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

**Der Kanon im Okzident.** — I. 1. Ungefähr von der Mitte des 4. Jahrhunders an herrscht in allen Kirchen des Abendlandes bezüglich des Kanons und des Ansehens der neutestamentlichen Bücher volle Übereinstimmung. — Sämtliche siebenundzwanzig apostolische Schriften werden ohne irgendwelchen Unterschied zwischen den sogenannten proto- und deuterokanonischen Büchern als göttlich inspiriert und kanonisch anerkannt. — Vereinzelte Sonderpraxis oder Sondermeinung kann außer Betracht bleiben.

2. Daß diese Übereinstimmung einer bezüglichen Entscheidung des Nizäischen Konzils (325) zuzuschreiben sei,[5] ist wenigstens bezüglich des Neuen Testamentes unerweisbar. Jedenfalls aber wurde bald nachher vornehmlich durch die Bemühungen des Papstes Damasus, des hl. Hieronymus, des hl. Athanasius und Augustinus der vollständige Kanon durch wiederholte kirchliche Entscheidungen autoritativ festgestellt und approbiert.

II. Der Konsens der abendländischen Kirchen nach der Mitte des 4. Jahrhunderts bis zum Mittelalter wird unter andern bezeugt: 1. durch die Verzeichnisse der neutestamentlichen Bücher bei Rufinus[6],

[1] Zahn, 169ff. Schaefer-Meinertz, 485.
[2] Kaulen, a. a. O.
[3] Hermes, 1886, 142ff. Zahn, a. a. O. 143ff.
[4] Harnack, Theologische Literaturzeitung, 1886, 172f. Trenkle, Einleitung, 326. — Vgl. dagegen Zahn, a. a. O. 154ff. Barth, 377.
[5] Vgl. Cornely, Introd., I, 81ff. Brandscheid, 47.
[6] Symbolum apost., 37. Rufin schließt das Verzeichnis mit den Worten: Haec sunt, quae patres intra canonem concluserunt et ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Wohl fügt Rufinus den kanonischen Büchern (38)

Hieronymus[1], Augustinus[2], Kassiodor[3] und Isidor von Sevilla[4]; — 2. durch die Entscheidungen der Partikularsynoden von Rom (382),[5] Hippo (393) und Karthago (397 und 419);[6] — 3. durch das amtliche Schreiben des Papstes Innozenz I. (405) an Bischof Exsuperius von Toulouse[7] und durch das sogenannte Decretum Gelasianum.[8]

Zusatz. Wenn der hl. Hieronymus als Historiker und Kritiker noch von Schwankungen einzelner betreffs des Verfassers des 2. Petrus-, Jakobus- und 2. und 3. Johannesbriefes[9] und des Ansehens des Hebräerbriefes[10] berichtet, so anerkennt er doch selbst diese Schriften ohne Bedenken als kanonisch.[11]

2. Das gleiche ist über ähnliche Äußerungen zu sagen, die spätere lateinische Schriftsteller (z. B. Isidor) im Anschlusse an Hieronymus über einzelne deuterokanonische Bücher wiederholen. Es sind dies antiquarische Notizen über die früheren Kontroversen.[12]

III. Im ganzen Mittelalter kam der Bestand des Kanons nicht ernstlich in Frage.[13] — Papst Eugen IV. bestätigte auf dem Konzil von Florenz durch die Bulle Cantate Domino vom 4. Februar 1441 den hergebrachten Kanon der neutestamentlichen Bücher.[14]

IV. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts wich der Kardinal Kajetan († 1514) vom rezipierten Kanon in etwas ab.[15] Er behauptete nämlich unter Berufung auf Hieronymus, ohne neue Argumente hiefür

---

noch einige kirchliche Lehrbücher (z. B. den Pastor des Hermas) bei, aber er bemerkt: quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam.

[1] Ad Paulin., ep. 53, 8. — [2] De doct. christ., II, 8.

[3] Inst. div. litt., c. 11. 13. 14. In 14 zählt Kassiodor (nach einer alten Übersetzung) nur sechsundzwanzig heilige Bücher des Neuen Testamentes. Es fehlt der Judasbrief.

[4] De eccl. offic., I, 12, 11.

[5] Der dieser Synode zugeschriebene Kanon (Decretum Damasi) weicht von unserem Kanon insofern ab, als der 2. und 3. Johannesbrief einem Presbyter Johannes zugeschrieben wird. (Vgl. den Wortlaut bei Denzinger, Euchiridion[3], n. 84.) Die Echtheit der Dekretale des Papstes Damasus wird bestritten (doch vgl. Zahn, Geschichte des Kanons, II, 259 ff.). Jedenfalls aber gibt sie die Anschauung der römischen Kirche zur Zeit des Damasus wieder.

[6] Der Kanon der drei afrikanischen Synoden enthält die siebenundzwanzig neutestamentlichen Schriften des Tridentinischen Katalogs. Siehe Denzinger, n. 91.

[7] Stimmt mit dem Tridentinischen Kanon vollkommen überein. Vergleiche Denzinger, n. 96.

[8] Das Decretum Gelasianum (494) erneuert (in seinem 2. Stücke) das Verzeichnis des Damasus. Die drei Johannesbriefe werden dem Apostel Johannes zugeschrieben. Vgl. Denzinger, n. 162. Papst Hormisdas bestätigte neuerdings den Kanon (520). Vgl. Denzinger, n. 173.

[9] De vir. ill., 1, 2. 9. — [10] Ad Hedib., ep. 120, 11.

[11] Ad Paulin., ep. 53, 8. — [12] Dausch, Der Kanon des N. T.[2], 35.

[13] Wenn im Codex Fuld. (Vulg.) ein Brief Pauli an die Laodizäer beigegeben ist, so hat dies keine Bedeutung mehr.

[14] Decretum unionis cum Jacobitis. Siehe Denzinger, 703 ff.

[15] In seinem Kommentar 1529.

vorzubringen, fünf Bücher des Neuen Testamentes (Hebräer-, Jakobus-, Judas- und 2. und 3. Johannesbrief) hätten geringeres Ansehen als die übrigen Schriften, so daß aus ihnen allein kein sicherer Beweis geführt werden könne.

V. Mit dem Ausbruche der sogenannten Reformation begann ein Teil der Reformatoren den sieben deuterokanonischen Schriften das kanonische Ansehen abzusprechen. Dadurch sah sich das Konzil von Trient veranlaßt, in dogmatischer Entscheidung von neuem den Kanon der heiligen Schriften zu umgrenzen und ihr Ansehen sicherzustellen. — Seitdem wurde in der katholischen Kirche in der Frage des Kanons und des Ansehens der neutestamentlichen Bücher kein Zweifel mehr laut.

Das Vatikanische Konzil erneuerte die Dekrete des Tridentinums und determinierte den Begriff der Inspiration näher.

**Der Kanon im Orient.** — I. In den Kirchen des Orients kam eine Einigung über den Kanon der neutestamentlichen heiligen Schriften erst zu Ende des 7. Jahrhunderts auf der Trullanischen Synode zustande. — Der Streit betraf insbesondere die Anerkennung und den kirchlichen Gebrauch der Apokalypse.

II. Im einzelnen läßt sich folgendes feststellen: — 1. Den vollständigen Kanon aller neutestamentlichen Bücher hatte und bewahrte die Kirche in Alexandrien,[1] trotz des Vorgehens des Bischofs Dionysius, die Kirche auf Zypern[2] und anfänglich wahrscheinlich die ostsyrische Kirche.[3] — In den ältesten griechischen Handschriften (Sinaiticus, Vatic., Alex. und Ephraemi rescriptus) wie in der armenischen und äthiopischen Übersetzung standen vom Anfange her (freilich nicht durchaus exklusiv) alle neutestamentlichen Bücher ohne Unterschied.

2. Dagegen führt der hl. Cyrillus von Jerusalem die Apokalypse nicht unter den kanonischen Schriften auf.[4] Desgleichen schweigt über sie der kappadokische Bischof Gregor von Nazianz.[5] — Im Kanon der antiochenischen Kirche fehlte, soweit hierüber aus dem Schweigen des hl. Chrysostomus[6] ein Schluß gezogen werden kann, die Apokalypse, der 2. Petrus-, der Judas- und der 2. und 3. Johannesbrief.[7] — Wohl unter dem Einflusse von Antiochien wurden

---

[1] Vgl. Athanasius, Osterfestbrief, 367. Ihm folgen die jüngeren Väter der alexandrinischen Kirche: Didymus, Cyrillus u. a. Athanasius fügt zwar eine kleine Anzahl von Erbauungsbüchern bei (z. B. den Pastor des Hermas), erklärt aber, daß sie nicht zum Kanon gehören (οὐ κανονιζόμενα).

[2] Hl. Epiphanius von Zypern, Haer., 76.

[3] Vgl. oben 48 (hl. Ephräm).

[4] Kat. 4, 36. — Doch gebraucht er selbst die Apokalypse (Kat. 15, 13. 22. 27).

[5] Im metrischen Verzeichnis De genuinis scripturis (Migne, 37, 472). — Doch er zitiert für seine Person die Schrift wiederholt (serm. 29, 17; 30, 9; 40, 45; 42, 9), ebenso wie Basilius und Gregor von Nyssa. Die Kappadokier Andreas und Arethas schrieben einen Kommentar zur Apokalypse (Migne, 106).

[6] Vgl. die sogenannte Synopse des hl. Chrysostomus (Migne, 56). Vergleiche Zahn, Geschichte des Kanons, II, 227 ff.

[7] Theodor Mopsuest. verwarf auch den Jakobusbrief, wenn nicht alle katholischen Briefe. Vgl. Leontius Byzantinus, Contra Nestor., III, 24. —

die genannten Schriften auch nicht in die ostsyrische Peschitta aufgenommen.

3. Doch begannen die Differenzen bereits im 5. und 6. Jahrhundert zu schwinden, bis sie durch die Trullanische Synode am Ende des 7. Jahrhunderts (692) zumeist beseitigt wurden.[1]

Zusätze. 1. Unter den heutigen schismatischen Kirchen anerkennen die Griechen alle unsere heiligen Bücher als kanonisch, ebenso die monophysitischen Kirchen: die koptische, armenische, syrische und äthiopische.[2] — Die Nestorianer halten dagegen am Kanon der antiochenischen Kirche fest und schließen die Apokalypse und die vier oben genannten katholischen Briefe aus.

2. Die sogenannten Reformatoren des 16. Jahrhunderts waren über den Kanon der neutestamentlichen Bücher nicht einig.[3] — Andreas Bodenstein von Karlstadt[4] leugnete die gleiche Autorität der sieben deuterokanonischen Schriften mit den übrigen heiligen Büchern. Seine Ansicht wurde jedoch von wenigen geteilt. — Martin Luther trennte aus dogmatischen Gründen in seiner Bibelübersetzung den Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief und die Apokalypse von den übrigen heiligen Schriften und setzte sie an letzter Stelle an, weil er in diesen Schriften „den evangelischen und apostolischen Geist nicht fühle". — Martin Chemnitz verwarf direkt die sieben deuterokanonischen Bücher und bezeichnete sie als apokryph. — Zwingli und Öcolompadius verwarfen die Apokalypse. — Calvin bezweifelte das kanonische Ansehen der Apokalypse, des Hebräer-, 2. Petrus- und 2. und 3. Johannesbriefes.

3. Doch hielten die Zwinglianer und Calviner seit dem Ausgange des 16. und während des ganzen 17. Jahrhunderts in ihren Bekenntnisschriften an einem Kanon von siebenundzwanzig heiligen Büchern ohne irgendwelche Unterscheidung ihres Ansehens fest. Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts teilten auch die Lutheraner diese Anschauung.

4. Seit Semler und insbesondere seit der Tübinger Schule bis in die Gegenwart gähnt im Protestantismus zwischen der kirchlichen Lehre und der glaubenslosen freien wissenschaftlichen Forschung eine unüberbrückbare Kluft.

## § 12. Die Ergebnisse.

**Das Ansehen.** — Der göttliche Ursprung und das kanonische Ansehen der neutestamentlichen Bücher ist seit der Mitte des 2. Jahrhunderts zweifellos. Diese Tatsache läßt sich nur aus der apostolischen Überlieferung erklären.

---

Auch in einem syrischen Kanon von zirka 400 fehlen die Apokalypse und alle katholischen Briefe. Vgl. Bauer, Der Apostolos der Syrer (1903), 33f.

[1] Merkwürdigerweise approbierte die Synode nicht nur den Kanon der afrikanischen Synoden, sondern auch andere Verzeichnisse, die die Apokalypse nicht enthalten. Vgl. Leipoldt, I, 98f.

[2] Doch erhielt sich in der armenischen Kirche der Gebrauch eines 3. Korintherbriefes, die ägyptische und äthiopische Kirche geben ihrem Kanon eine Sammlung von Rechtsbüchern als Anhang bei.

[3] Vgl. Trenkle, Einleitung, 351ff.

[4] Libellus de can. script., 1520.

II. In der Zeit der apostolischen Väter und der Apostel ist für eine Anzahl neutestamentlicher Bücher der göttliche Ursprung und die Kanonizität oder, was dasselbe ist, ihre Gleichwertung mit den alttestamentlichen Schriften und der mündlichen apostolischen Predigt teils direkt und positiv, teils indirekt bezeugt. Diesen Zeugnissen kommt eine um so höhere Bedeutung zu, als zumal in dieser Zeit die apostolische Überlieferung in erster Linie durch die mündliche Verkündigung und nicht durch die Schrift vermittelt wurde und diese Offenbarungswahrheit noch nicht autoritativ formuliert war. — Für die übrigen Schriften sind die gleichen Prärogativen per analogiam und aus der späteren übereinstimmenden Bezeugung zu erschließen.

III. Als äußeres Kriterium der Kanonizität galt in den ältesten Zeiten der apostolische Ursprung (im engeren Sinne) und die apostolische Bezeugung, später auch die apostolische Überlieferung und die allgemeine kirchliche Anerkennung.[1]

**Die Sammlung.** — I. Die apostolischen Schriften wurden zuerst von den Adressaten sorgfältig aufbewahrt. — Die Sammlungen derselben bildeten sich in den einzelnen kirchlichen Gemeinden naturgemäß allmählich und in verschiedenem Umfange. Am Ende der apostolischen Zeit besaßen sicherlich alle Gemeinden bereits größere oder kleinere Sammlungen.

II. Zur Zeit der apostolischen Väter waren mit Ausnahme von fünf Schriften (Philemon-, 2. Petrus-, Judas- und 2. und 3. Johannesbrief), die in ihren erhaltenen Schriften noch nicht zitiert werden, alle neutestamentlichen Bücher des heutigen Kanons teils in allen, teils in einzelnen kirchlichen Gemeinden, deren Vertreter die apostolischen Väter sind, gesammelt und im Gebrauch.

III. Nach der Mitte des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts hatten sicher Alexandria, Ägypten und der griechische Orient, sehr wahrscheinlich Rom und vielleicht auch Ostsyrien bereits die vollständige Sammlung der neutestamentlichen Schriften.[2] — In den übrigen kirchlichen Gemeinden ist der Gebrauch des Hebräer-, Philemon-, 2. Petrus-, Jakobus-, Judas- und 2. und 3. Johannesbriefes nicht allgemein bezeugt. Ein und das andere dieser Bücher (z. B. der Hebräerbrief) wurde hier und dort auch seinem Verfasser abgesprochen und aus dem Kanon ausgeschlossen.

IV. Am Beginne des 4. Jahrhunderts bezeugt Eusebius die so allgemeine Sammlung und den so allgemeinen Gebrauch aller neutestamentlichen Bücher, daß er vereinzelte Ausnahmen nicht mehr

---

[1] Vgl. die Erklärung des Bischofs Serapion von Antiochia (Eusebius, Hist. Eccl., VI, 12, 2f.): Wir nehmen den Petrus und die anderen Apostel wie den Herrn Christus auf; aber die fälschlich mit ihrem Namen überschriebenen Bücher verwerfen wir, weil wir wissen, daß wir solche Schriften nicht überliefert bekommen haben. Vgl. auch Rufinus, a. a. O. 36: Sicut ex patrum monumentis accepimus.

[2] Das hier und im folgenden Gesagte gilt wiederum positiv, aber nicht durchaus exklusiv. Vgl. Zusatz 4.

in Betracht zieht. Nur bezüglich der Apokalypse waren in einigen morgenländischen Kirchen Bedenken neu entstanden.

V. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts stimmen alle Kirchen des Abendlandes und die meisten des Morgenlandes in Anerkennung und im Gebrauche sämtlicher Bücher des heutigen Kanons völlig überein. — In einigen orientalischen Kirchen wurde jedoch durch längere Zeit von der öffentlichen Vorlesung der Apokalypse abgesehen. — In der antiochenischen Kirche ist bis zum Ende des 7. Jahrhunderts und in der ostsyrischen Kirche zeitweilig (Peschitta) der Gebrauch der Apokalypse und der vier kleineren katholischen Briefe nicht bezeugt.

Zusätze: 1. Für die Anschauung der Gesamtkirche (Gegensatz: einzelne Gemeinden oder einzelne kirchliche Schriftsteller) über den Umfang des Kanons sind in erster Linie die alten kirchlichen Vorlesebücher der Hauptkirchen, das sind die ältesten Versionen und ältesten griechischen Handschriften, maßgebend. — Diese Vorlesebücher enthielten nun (abgesehen von der späteren Peschitta) teils sicher, teils wahrscheinlich sämtliche siebenundzwanzig neutestamentlichen Schriften. Sie beweisen also, daß auf Grund apostolischer Überlieferung seit dem 2. Jahrhundert tatsächlich in den christlichen Hauptkirchen teils sicher, teils wahrscheinlich alle Bücher des Tridentinischen Kanons als heilige Schriften anerkannt und gebraucht wurden. Mit anderen Worten: Sie beweisen (wie die Zeugnisse des Eusebius und Origenes), daß die siebenundzwanzig neutestamentlichen Bücher in der Kirche von Anfang an als heilige Schriften dagewesen sind.

2. Es ist freilich auch Tatsache, daß einzelne Kirchenschriftsteller, besonders der ältesten Zeiten, in den erhaltenen Werken einige Schriften unseres Kanons nicht gebrauchen. — Aber dieses Schweigen einzelner Zeugen beweist nichts gegen den Glauben der Gesamtkirche. Denn abgesehen davon, daß viele Werke von alten Kirchenschrifstellern nicht mehr erhalten sind, kann dieses Schweigen rein zufällig sein oder eine und die andere Schrift war ihnen noch nicht bekannt geworden oder bot wegen ihrer Kürze oder ihres Inhaltes keinen Anlaß zum Gebrauche.

3. Es ist ferner Tatsache, daß betreffs einzelner Schriften unseres Kanons zeitweilig lokale Schwankungen und Zweifel herrschten, daß einzelne Bücher in den vorhandenen Schriftverzeichnissen nicht aufgeführt werden, daß vereinzelte Schriftsteller das eine oder andere Buch vom Kanon ausschlossen und daß eine und die andere Schrift in dieser und jener Gemeinde beim Gottesdienste nicht vorgelesen wurde. — Aber auch diese Tatsache beweist nichts gegen die Anschauung der Gesamtkirche und ist leicht erklärlich. Es ist nämlich a) wohl zu beachten, daß jahrhundertelang eine autoritative, allgemein verpflichtende kirchliche Entscheidung über den Kanon der heiligen Schriften fehlte. Daß ferner b) die drei ersten Jahrhunderte Zeiten beständiger Verfolgungen waren, die die allgemeine Verbreitung mancher Schrift erschwerten und in welchen manchenorts eine sorgfältige Prüfung der Überlieferung unmöglich war. So konnte es kommen, daß zeitweilig und lokal die volle Überzeugung vom apostolischen Ursprunge einer oder der andern Schrift fehlte oder wieder

verlorenging, und dies um so leichter, als manche Schrift durch ihre Form oder inhaltlich Bedenken erregte. Dazu kam noch c) die ängstliche Vorsicht der Kirchenvorsteher bei Sammlung der heiligen Schriften angesichts der auftauchenden zahllosen Apokryphen und bei der öffentlichen Vorlesung derselben angesichts des Mißbrauches, den Häretiker mit einigen heiligen Schriften (z. B. Hebräerbrief, Apokalypse) trieben.[1] d) Übrigens darf aus der Tatsache, daß einzelne heilige Bücher in Schriftverzeichnissen nicht aufscheinen oder öffentlich nicht vorgelesen wurden, noch nicht geschlossen werden, daß sie nicht für kanonisch galten.[2]

4. Wenn endlich auch einzelne außerkanonische Schriften in Schriftverzeichnissen[3], Handschriften[4] und Übersetzungen[5] neben den heiligen Büchern als Anhang aufgeführt und hie und da auch von einzelnen Schriftstellern[6] als heilige Bücher zitiert werden, so macht auch diese Tatsache der Anschauung der Gesamtkirche keinen Eintrag. — Im ersteren Falle handelt es sich um singuläre lokale und zeitweilige Erscheinungen, die sich dadurch erklären, daß auch außerkanonische Bücher wegen ihres nützlichen Inhaltes und wegen des Ansehens ihrer wirklichen oder vermeintlichen Verfasser in dieser und jener Gemeinde zur Erbauung (der Katechumenen) vorgelesen wurden. So konnten sie leicht in den Vorlesebüchern und Schriftverzeichnissen den heiligen Schriften angereiht und vereinzelt diesen beigezählt werden. Doch schon das Muratorische Fragment entfernte den Pastor des Hermas aus dem Schriftkatalog, Eusebius schied derlei Schriften streng vom Kanon, bis das Konzil von Laodizea (360, Kan. 49) ihre Vorlesung in der Kirche untersagte.[7] — Im letzteren Falle haben wir es mit persönlichen Irrungen oder Ungenauigkeiten zu tun, die davon herrühren mögen, daß man vereinzelt glaubte, die Verfasser seien Apostelschüler und hätten, wie Markus und Lukas, ihre Schriften unter charismatischer Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben.

**Gesamtresultat.** — I. Die vom kirchlichen Lehramte auf dem Tridentinischen und Vatikanischen Konzil dogmatich ausgesprochene Lehre über den göttlichen Ursprung und das für Glauben und Leben normative Ansehen der neutestamentlichen Bücher zählte nach den

---

[1] Die Vorsicht der kirchlichen Vorsteher bei Aufnahme der heiligen Schriften beweist unter anderem die Geschichte der Apokalypse. Als der einzige Dionysius Alexandrinus derselben den apostolischen Ursprung absprach, ohne indes ihr Ansehen zu leugnen, so genügte dies, in einzelnen Gemeinden durch lange Zeit Mißtrauen und Vorurteil gegen dieselbe zu erregen. Vgl. auch das Schicksal des Verfassers der Acta Pauli (Tertullian, De baptismo, 17).

[2] Vgl. oben 57 (Cyrill von Jer., Greg. Naz., Chrys.).

[3] Catal. Claromontanus.

[4] Zum Beispiel: Der Codex Sinaiticus enthält den Brief des Barnabas und einen Teil des Pastor des Hermas als Anhang; ebenso der Codex Alexandrinus die zwei Klemensbriefe.

[5] Zum Beispiel: In die armenische Übersetzung wurde ein dritter Korintherbrief aufgenommen.

[6] So zitiert zum Beispiel Irenäus (IV, 20, 2) den Pastor des Hermas Origenes (Contra Celsum, I, 63) den Brief Barnabas.

[7] Vgl. Kaulen, I, 53f.

Zeugnissen der Apostel und der kirchlichen Überlieferung von Anfang an zu den Kleinodien des der Kirche anvertrauten Glaubensschatzes.

II. Von den ersten Sammlungen der neutestamentlichen Bücher bis zur allgemeinen Anerkennung und zur autoritativen formellen Abgrenzung unseres heutigen Kanons war ein weiter Weg. Auch fehlte es weder an Sonderansichten einzelner kirchlicher Schriftsteller noch an zeitweiligen lokalen Schwankungen und Zweifeln betreffs einiger Schriften. — Trotzdem läßt sich die kirchliche Lehrentscheidung über den Umfang der neutestamentlichen Bücher wissenschaftlich auf Grund der vorhandenen Zeugnisse der Tradition mit hinreichender Sicherheit als Ausdruck der beständigen Anschauung der Gesamtkirche erweisen, beziehungsweise bezüglich weniger Schriften gegen jede Einrede der Kritik vollauf verteidigen.

## § 13. Anhang. Apokryphe Bücher des Neuen Testamentes.[1]

I. Der Begriff „apokryphe Bücher" (ursprünglich = Geheimschriften) ist schwankend. — 1. Der älteste kirchliche Sprachgebrauch versteht darunter von der öffentlichen Vorlesung beim Gottesdienste ausgeschlossene Bücher. Später werden Schriften unbekannter Herkunft, pseudonyme, unterschobene, auch schädliche und häretische Bücher so benannt. — Vorherrschend aber wurden und werden katholischerseits als apokryph solche Schriften bezeichnet, die wegen ihres Gegenstandes oder ihrer angeblichen Verfasser zu den apostolisch-biblischen Büchern gerechnet werden wollen oder wenigstens zu wollen scheinen, aber in Wirklichkeit keine biblisch-kanonischen Schriften sind und zum Teil fabelhaften oder häretischen Inhalt haben. — Apokryph ist demzufolge soviel als nicht kanonisch oder nicht biblisch, häufig mit dem Nebenbegriffe des Unkirchlichen oder Häretischen, mitunter auch des Erdichteten oder Fabelhaften.[2]

2. Die Zahl der Apokryphen war im Altertum eine sehr große.[3] Besonders die Gnostiker des 2. Jahrhunderts bedienten sich gern dieses Mittels zur Verbreitung ihrer Ideen. — Ein großer Teil dieser Schriften, von denen nicht wenige zeitweilig großes Ansehen genossen, ist verlorengegangen. Die Verfasser sind meist unbekannt.

---

[1] Vgl. besonders Trenkle, Einleitung, 368ff. Belser, Einleitung², 789ff. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, 365ff.; Patrologie³ (1910), 69ff.; Kirchenlexikon², I, Sp. 1048ff. — Ausgaben: Hennecke, Neutest. Apokryphen (1914); Handbuch zu den neutest. Apokryphen (1904 — billige Ausgabe 1914). Tischendorf, Evangelia apokrypha² (1876); Apokalypses apokryphae (1866). Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apokrypha (1891—1898).

[2] Bardenhewer, Altkirchl. Literatur, I, 366.

[3] Irenäus, I, 20, 1.

II. Die nennenswertesten neutestamentlichen Apokryphen sind etwa folgende. — 1. Apostellehre und verwandte Schriften.[1] a) Die Apostellehre (Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων),[2] ein aus Syrien oder Palästina stammendes altchristliches Rituale in 16 Kapiteln, wird teils dem Ende des 1., teils dem 2. oder 3. Jahrhundert zugeschrieben und von mehreren kirchlichen Schriftstellern zitiert. Eusebius[3] zählt sie zu den Apokryphen. — b) Die Didascalia apostolorum, eine in Syrien oder Palästina entstandene Zusammenstellung von Sittenregeln und Rechtssätzen aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Der griechische Urtext scheint verlorengegangen zu sein. — c) Die Apostolischen Konstitutionen, ein etwa um die Wende des 4. Jahrhunderts in Syrien entstandenes Sammelwerk in acht Büchern vermischten Inhaltes (Lehre, Disziplin, Gebetsformel, Weihevorschriften). Die Trullanische Synode erklärte sie für unecht. — d) Die Apostolischen Kanons (Anhang zum 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen), eine Sammlung von fünfundachtzig kurzen Rechtssätzen, von denen die fünfzig ersten dem Ende des 4., die übrigen etwa dem Anfange des 6. Jahrhunderts angehören. Das sogenannte Decretum Gelasianum erklärte die Schrift für apokryph. — e) Die verlorengegangene Predigt des Petrus, aus dem 2. Jahrhundert, wurde von Klemens von Alexandrien und anderen hochgeschätzt, von Eusebius als apokryph verworfen. — f) Das syrische ursprünglich griechische Testament unseres Herrn Jesus Christus,[4] eine etwa gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Syrien angefertigte Erweiterung des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen. — g) Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts.[5]

2. Evangelien. a) Das nur aus zerstreuten Angaben alter Kirchenschriftsteller bekannte aramäische Hebräerevangelium der juden-christlichen Sekte der Nazaräer, eine Überarbeitung und Erweiterung des aramäischen Matthäusevangeliums, wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts. — b) Das häretische Ägypterevangelium, etwa aus der Mitte des 2. Jahrhunderts. Erhalten sind nur wenige Fragmente.[6] — c) Das verlorengegangene häretische

---

[1] Nach der gegebenen Definition gehört diese Klasse der Schriften zu den Apokryphen. — Über ihren Zusammenhang ist hier nicht zu handeln.

[2] Durch Bryennios in Konstantinoppel 1883 wieder entdeckt.

[3] Hist. Eccl., III, 25, 4.

[4] Entdeckt und herausgegeben von Rahmani 1899.

[5] Nach einem koptischen Papyrus herausgegeben, übersetzt und untersucht von C. Schmidt (1919). Vgl. Bibl. Zeitschrift, XV, 380.

[6] Wahrscheinlich gehört auch das jüngst entdeckte Evangeliumfragment von Fajjum dem Ägypterevangelium an (Belser). — Auch die auf einem Papyrusblatt in Oxyrhynchos 1897 aufgefundenen sechs gnostischen „Sprüche Jesu“ werden von einigen zum Teil unter dem Widerspruche anderer (Belser) hiehergerechnet (Bardenhewer). — Über 1904 in Oxyrhynchos aufgefundene neue „Worte Jesu“ vgl. Bibl. Zeitschrift, 1905, 222. — Ein neues Fragment eines nichtkanonischen Evangeliums aus Oxyrhynchos, das ein Gespräch Jesu mit einem Pharisäer über levitische und innere Reinigung enthält (vgl. Theologie

Evangelium der Zwölf (Apostel) oder das Ebionitenevangelium aus dem 2. Jahrhundert.[1] — d) Das um 150 in Antiochia entstandene gnostische Petrusevangelium.[2] — e) Das weitverbreitete Protevangelium des Jakobus, dessen Grundstock dem 2. Jahrhundert angehört, enthält die Geschichte der Eltern Mariens, des Lebens Mariens und Jesu bis zum bethlehemitischen Kindermorde. — f) Das in verschiedensprachiger Bearbeitung und verkürzter Gestalt erhaltene Thomasevangelium aus dem 2. Jahrhundert über Jesu Jugendgeschichte. — g) Das griechisch und lateinisch erhaltene Evangelium Nikodemi, enthaltend die Acta Pilati über Jesu Leiden (in ihrer Grundlage aus dem 2. Jahrhundert) und Bericht über Jesu Herabkunft in die Vorhölle (etwas aus dem 4. Jahrhundert).

3. Apostelgeschichten. a) Die gnostischen Petrusakten, etwa aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Die teils griechisch, teils lateinisch erhaltenen Bruchstücke behandeln die Kämpfe des Petrus mit Simon Magus, seine weitere Tätigkeit und seinen Tod in Rom. — b) Die in einer koptischen Übersetzung erhaltenen katholischen Paulusakten aus 160 bis 170. Im griechischen Urtexte liegen daraus noch das Martyrium des Paulus und die Akten des Paulus und der Thekla vor. Als Verfasser gilt ein kleinasiatischer Presbyter. — c) Die katholischen Akten des Petrus und Paulus mit der späteren Geschichte beider Apostel aus dem 2. oder 3. Jahrhundert. Erhalten ist (in späterer Bearbeitung) unter anderem das Martyrium der Apostel. — d) Die gegen Ende des 2. Jahrhunderts entstandenen durchaus gnostischen Johannesakten des Leuzius Charinus über die Tätigkeit des Johannes in Ephesus, seine Wegführung nach Rom, seine Verbannung auf Patmos, seinen Tod in Ephesus. — e) Aus derselben Zeit und vermutlich von demselben Verfasser rühren die gnostischen Andreasakten her. Erhalten sind einzelne Teile in späterer katholischer Bearbeitung, so das griechisch-lateinisch vorliegende Martyrium Andreae. — f) Die im syrischen Urtexte verlorengegangenen häretischen Thomasakten aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts über die Tätigkeit und den Tod des Apostols Thomas in Indien, von denen zwei katholische Bearbeitungen (eine griechische und eine syrische) aus sehr früher Zeit vorliegen.[3]

---

und Glaube, I, 139 ff.; Bibl. Zeitschrift, 1908, 221), wurde 1917 veröffentlicht. — Die hier beispielsweise genannten Sprüche Jesu (Logien) gehören zu den sogenannten Agrapha. Man versteht darunter Sprüche, die als geschriebenes oder gesprochenes Wort Gottes eingeführt werden, aber trotzdem in den kanonischen Quellen nicht enthalten sind. Vgl. hierüber E. Jacquier in Revue bibl. N. S., XV, 93 ff. Holzmeister, S. J., Unbeachtete patristische Agrapha in Zeitschrift für katholische Theologie, XXXVIII, 113 ff.; XXXIX, 98 ff. — Resch A. († 1912), Außerkanonische Schriftfragmente², in Texte und Untersuchungen, XXX (N. F. XV), 3. und 4. Heft (1906).

[1] Vgl. Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1913, 117 ff.

[2] Ein bedeutender Teil dieses Evangeliums (Leidens- und Auferstehungsgeschichte) wurde im Winter 1886/87 in Ägypten (Akhmim) von U. Bouriant wieder ans Licht gezogen und 1892 herausgegeben.

[3] Vgl. hiezu: Dahlmann, S. J., Die Thomaslegende (1912).

4. Briefe. a) Brief des hl. Paulus an die Laodizäer. Unter diesem Titel befindet sich zum Beispiel im Codex Fuldensis (Vulgata) ein unechter lateinischer Brief. — b) Ein dritter Brief des hl. Paulus an die Korinther (armenische Übersetzung — Bestandteil der Paulusakten).[1] — c) Briefe zwischen Paulus und Seneca, 14 Briefe.[2] — d) Briefwechsel Jesu mit König Abgar von Edessa aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Das Gelasianische Dekret erklärte die Briefe, die hie und da für echt gehalten wurden,[3] für apokryph.[4]

5. Apokalypsen. a) Die etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene griechische Petrusapokalypse. Ein Bruchstück über die himmlische Seligkeit und die Strafen der Verdammten ist erhalten.[5] — b) Die im griechischen Urtexte und in mehreren Übersetzungen und Bearbeitungen erhaltene Paulusapokalypse etwa aus dem 4. Jahrhundert mit dem Berichte über die Geheimnisse, die Paulus bei seiner Entrückung in das Paradies (2 Kor. 12, 2 ff.) schaute. — c) Die pseudojohanneische Apokalypse (vielleicht aus dem 8. Jahrhundert) über die Tätigkeit des Antichrists, die allgemeine Auferstehung, Christi Wiederkunft und Weltgericht.

## Zweiter Abschnitt.

# Textgeschichte der neutestamentlichen Bücher.

### § 14. Vorbemerkungen.

I. 1. Die Geschichte des Textes dient dem Erweise der Integrität der heiligen Bücher.

Die heiligen Schriften waren nach beständigem kirchlichen Glauben vermöge ihres göttlichen Ursprunges, wie sie aus den Händen ihrer Verfasser kamen, von jeglichem Irrtum völlig frei.[6]

Nun erhebt sich aber die Frage: Sind die heiligen Schriften auch unverfälscht und so irrtumslos, wie sie der Kirche von den Aposteln übergeben worden, auf uns gekommen? Sind sie ohne irgendwelche Hinzugabe (Interpolation) oder Weglassung oder sonstige Veränderung geblieben?

2. Es wird eine zweifache Integrität unterschieden, nämlich die dogmatische (materielle) und kritische (formelle) Integrität. —

---

[1] Vetter, Der apokryphe 3. Korintherbrief (1904).

[2] Vgl. Pölzl, Der Weltapostel, 607 ff. — [3] Vgl. Katholik, 1896.

[4] Vgl. über eine Höhleninschrift in Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar im Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften (1914), 817 f.

[5] Wurde 1893 in Ägypten aufgefunden.

[6] Leo XIII. („Providentissimus Deus“): Patribus omnibus et doctoribus persuasissimum fuit, divinas litteras, quales ab hagiographis editae sunt, ab omni omnino errore esse immunes. Vgl. Pesch, De inspiratione, 489 ff. Dorsch E., S. J., Zeitschrift für katholische Theologie, 1905 f. Egger Fr., Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift (1909); Dausch, P., Die Inspiration des Neuen Testamentes (Bibl. Zeitschrift, V, 2). Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift (1905).

Dogmatisch unverfälscht ist jene Schrift, die keine wesentlichen, kritisch unversehrt jene, die auch keine unwesentlichen Veränderungen aufweist.

Zusatz. Die Ausdrücke: dogmatische und kritische Integrität sind hier nicht so aufzufassen, als beziehe sich erstere bloß auf Glaubens- und Sittenwahrheiten, letztere nur auf profane Stellen. Man redet von dogmatischer und kritischer Unversehrtheit sowohl in Hinsicht auf den dogmatisch-moralischen als auch auf den an sich profanen Inhalt der heiligen Bücher.[1]

3. Die kritische Integrität schließt selbstverständlich die dogmatische in sich, ist aber nicht in jedem Falle ihre notwendige Voraussetzung. Bloße Textänderung ist möglich ohne Änderung des wesentlichen Inhaltes. Änderung des wesentlichen Inhaltes dagegen ist ohne kritische Entstellung des Textes unmöglich.

4. Für den Zweck der Einleitung kommt zunächst die dogmatische Integrität in Betracht. Doch setzt diese einen entsprechenden Grad der kritischen Unversehrtheit voraus. Die Einleitung hat daher auch zu erweisen, daß die kritischen Verschiedenheiten der überlieferten Texte der Heiligen Schrift ihre dogmatische Unversehrtheit nicht beeinträchtigen.

II. 1. Die Frage nach der Integrität der neutestamentlichen Bücher findet hauptsächlich ihre Erledigung durch die vergleichende Gegenüberstellung des sorgfältig erforschten in den Handschriften und Druckausgaben vorliegenden Urtextes und der wichtigsten aller Übersetzungen, aus denen auf die Gestalt des zugrunde liegenden Urtextes ein sicherer Schluß gezogen werden kann.

2. So teilt sich der Abschnitt in zwei Teile: In die Geschichte des Urtextes und in die Geschichte der alten Übersetzungen. — Außerdem müssen auch die Schriftzitate bei den Vätern und alten Kirchenschriftstellern in Betracht gezogen werden.

Zusatz. Für die Beurteilung der unverfälschten Erhaltung der heiligen Schriften ist auch ihre sprachliche Beschaffenheit und die äußere Form, in der sie überliefert worden sind, von Belang. Darum wird auch hierüber das Nötige gesagt werden.

1. Kapitel.

## Geschichte des Urtextes der neutestamentlichen Bücher.

### § 15. Die Ursprache.[2]

I. Zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Bücher war das Griechische die Weltsprache. — Zwei Tatsachen hatten hiezu seit langem zusammengewirkt: Der Siegeszug Alexanders des

---

[1] Vgl. Hetzenauer, a. a. O. 20.

[2] Literatur: Blaß Fr., Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl. von A. Debrunner (1913). Rademacher L., Neutest. Grammatik (1911). Deißmann A., Licht vom Osten [2. 3.] (1919); Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachenforschung (1910). Moulton J. H., Einleitung in die Sprache

Großen nach dem Orient und nach Ägypten und der lange Bestand der mächtigen Reiche seiner Nachfolger wie die Vereinigung des Okzidents und Orients zu einem Weltreiche durch die mit griechischer Kultur genährten Römer.

1. Durch Alexander den Großen war die griechische Bildung nach Ägypten und dem Orient getragen worden, und nachdem die Erben der von ihm begründeten Weltmacht, die Ptolemäer in Ägypten, die Seleuziden in Syrien und Mesopotamien, durch drei Jahrhunderte geherrscht, war die griechische Sprache auch außer dem europäischen Machtgebiet vom Tigris und Euphrat bis an den Nil neben dem nationalen Idiom des Volkes wenigstens an den Zentren des Verkehrs und der Kultur die herrschende geworden. Auch die außerpalästinensischen Juden hatten trotz ihrer Anhänglichkeit an ihre Nation ihre eigene Sprache vergessen, redeten griechisch und lasen die heiligen Schriften in der griechischen Sprache. Ja, lange schon vor Christus und mehr noch einige Zeit nach Christus war selbst in Jerusalem und Palästina das Griechische zur Sprache vornehmlich der Gebildeten und Vornehmen geworden.[1]

2. Auch im Westen hatte griechische Sprache und Bildung ihren Einzug gehalten. Das Schwert der Römer besiegte die Griechen, aber der griechische Geist, griechische Kultur und Sprache unterjochte die siegreichen Römer. Auf dem Forum und im Senate sprach man griechisch, und das Griechische ward zur Sprache der Diplomatie, der Provinzverwaltung, des internationalen Verkehres.[2]

3. Wir sehen und bewundern hierin ein direktes Werk der göttlichen Vorsehung, die auch auf solche Weise für die Botschaft des Heiles den Weg zu den Völkern des Erdkreises bereitete und eröffnete.

II. 1. In der damaligen griechischen Weltsprache wurden denn auch alle heiligen Schriften des Neuen Testamentes abgefaßt, mit Ausnahme des Matthäusevangeliums, dessen aramäischer Urtext jedoch nur kurze Zeit in der palästinensischen Kirche gebraucht wurde und bald verlorenging.

2. Das damalige Weltgriechisch war aber nicht (wenn wir die Attizisten beiseitelassen) die Sprache der alten Klassiker, sondern jene Verkehrs- und Literatursprache, die sich im Zeitalter Alexanders des Großen und seiner Nachfolger, abgesehen von Neubildungen, hauptsächlich aus dem Grundstocke des attischen Dialektes unter starkem Einflusse des jonischen und unter Aufnahme von zahlreichen fremdsprachigen Elementen, von Provinzialismen und Solözismen (besonders in die Verkehrssprache) im ganzen Orient gebildet hatte. Dieses neue Idiom wird *κοινὴ διάλεκτος* oder das hellenistische Griechisch genannt.

---

des Neuen Testamentes, auf Grund der dritten englischen Auflage übersetzt (1911). Zorell, S. I., Novi testamenti Lexicon graecum (1911 f.).

[1] Vgl. Zeitschrift für katholische Theologie, 1909, 777 f.

[2] Vgl. hierüber Hug, Einleitung[4], II, 27 ff. Belser, Einleitung[2], 18 ff. Zahn, Einleitung[3], I, 25 ff.

3. Dieser damaligen Weltsprache ist auch das neutestamentliche Griechisch einzugliedern; es ist im allgemeinen ein Nebeneinander der damaligen hellenistischen Umgangssprache und der Elemente der Literatursprache mit starkem Überwiegen der volkstümlichen Sprachelemente. — Dies beweisen die zahlreichen in jüngster Zeit durchforschten nichtliterarischen Schriftdenkmäler der gleichen Periode (Papyri, Ostraka, Inschriften), die im wesentlichen das gleiche Idiom zeigen.[1]

4. Das Griechisch des Neuen Testamentes hat aber auch sein eigenes Gepräge. Die neutestamentlichen Autoren schrieben nämlich unter dem Einflusse der Septuaginta im ägyptischen oder alexandrinischen Dialekt der Koine. So wurde diese besondere Gestalt des hellenistischen Idioms die Sprache des Neuen Testamentes.

5. Weil ferner die neutestamentlichen Schriftsteller mit Ausnahme des Lukas Juden waren, so ist es selbstverständlich, daß sie der verwendeten griechischen Sprache den Charakter ihrer Muttersprache gaben. So finden wir denn in den neutestamentlichen Schriften, allerdings in der einen mehr (Apokalypse, Markusevangelium), in der andern weniger (Hebräerbrief), in der Ausdruckweise und Satzfügung zahlreiche Hebräismen (Aramäismen).[2]

6. Da endlich im Christentum eine neue Welt der Ideen sich auftat, für welche die griechische Sprache nicht ausreichte, so war es außerdem für die neutestamentlichen Schriftsteller eine Notwendigkeit, auch viele neue christliche Wörter zu bilden und insbesondere den alten eine neue christliche Bedeutung zu geben. So trägt die neutestamentliche Sprache in ihrem Wortschatze auch vielfach ein spezifisch-christliches Gepräge.[3]

III. Die sprachliche Beschaffenheit des überlieferten Neuen Testamentes entspricht im allgemeinen der tradionellen Zeit seiner Entstehung. Somit ist im wesentlichen an der unverfälschten Erhaltung des neutestamentlichen Textes, was die sprachliche Darstellung anlangt, nicht zu zweifeln. Freilich ist dabei nicht zu übersehen, daß in den Handschriften des Neuen Testamentes die ursprünglichen hellenistischen Formen vielfach durch die attischen ersetzt sind, und daß auch der Text der neuesten Ausgaben von seiner Urgestalt noch weit entfernt ist.

## § 16. Die äußere Form der neutestamentlichen Bücher.[4]

I. Im Altertum pflegten die Schriftsteller ihre Werke nicht selbst zu schreiben, sondern dieselben einem Schnellschreiber (ταχυγράφος,

---

[1] Vgl. die Literatur bei Kaulen, I, 90f., und Rademacher a. a. O. 1. 9.
[2] Vgl. Kaulen, I[5], 88f. Cornely, Introd., I, 282.
[3] Siehe Belege bei Winer und Cornely.
[4] Literatur zu diesem und den folgenden Paragraphen. Brandscheid, Handbuch der Einleitung (1893). Gregory C. R., Textkritik des Neuen Testamentes, I (1900), II (1902), III (1904); Griechische Handschriften des Neuen Testamentes (1908). Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament[3]

notarius) zu diktieren und sie dann von einem Schönschreiber (καλλιγράφος oder βιβλιογράφος, librarius) abschreiben zu lassen.[1]

Dasselbe läßt sich wenigstens wahrscheinlich auch von den neutestamentlichen Schriftstellern behaupten. Sicher ist, daß der hl. Paulus seine Briefe zu diktieren und nur den Schlußgruß eigenhändig beizufügen pflegte.[2]

II. 1. Das gewöhnliche Material für das literarische Buchwesen, Briefe und Urkunden, war zur Zeit Christi der Papyrus, den man aus dem Marke[3] insbesondere der ägyptischen Papyrusstaude bereitete (charta papyracea). Daneben wurde aber auch (zunächst allerdings in Haus und Schule statt der Wachstafel) Pergament[4] (membrana) ververwendet, das man aus Tierhäuten (von Eseln, Antilopen, Schweinen, Kälbern, Ziegen, meistenteils aber von Schafen) verfertigte. — Die neutestamentlichen Bücher wurden ursprünglich wohl sämtlich auf Papyrus geschrieben.[5] Da aber der Papyrus, wenn er nicht in luftdicht geschlossenen Räumen sorgfältig aufbewahrt wurde, wenig dauerhaft war und vom Pergament an Stärke weit übertroffen wurde, Pergament auch viel mehr faßte als die Papyrusrolle, die in der Regel nur auf einer Seite beschrieben wurde, so wurden die heiligen Bücher des Neuen Testamentes schon seit dem 3. Jahrhundert vorzugsweise auf Pergament abgeschrieben. — Mit wenigen Ausnahmen[6] sind sämtliche erhaltenen Handschriften des Neuen Testamentes vor dem 10. Jahrhundert Pergamenthandschriften, und zwar die ältesten meist von feinem Kalbleder. Der Codex Sinaiticus zeigt fein bearbeitetes Antilopenfell.

2. Seit dem 8. Jahrhundert verbreitete sich vom Orient aus ein dritter Schreibstoff, das Papier, das die Chinesen schon in uralter Zeit aus dem Baste des Papiermaulbeerbaumes und der jungen Schößlinge des Bambusrohres bereitet hatten und die Araber um die Mitte des 8. Jahrhunderts vornehmlich aus Hanf und Flachs anfertigten. — Seit dem 14. Jahrhundert bediente man sich des Leinen- oder Hadernpapiers. — Nur jene Handschriften, die beim Gottesdienste gebraucht wurden, wurden auch in dieser Zeit noch auf Pergament geschrieben.

---

(1909); Urtext und Übersetzung der Bibel (Sonderabdruck aus der 3. Auflage der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (1897). Gardthauser, Griechische Paläographie² (1911). Jacquier E., Le nouveau Testament dans l'église chrétienne, T. 2: Le texte du nouveau Testament (1913). v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, I² (1911). Kenyon F. G., Handbook to the textual criticism of the New Testament (1912).

[1] Eusebius (Hist. Eccl., VI, 23) berichtet, daß Origenes sieben notarii gehabt, denen er diktierte, und ebenso viele librarii.

[2] Vgl. Röm. 16, 22. 1 Kor. 16, 21. 2 Thess. 3, 17. Kol. 4, 18.

[3] Nach gewöhnlicher, aber unrichtiger Meinung aus dem Baste (vergleiche Gregory, 7).

[4] Der Name stammt von der Stadt Pergamon in Kleinasien.

[5] 2 Joh. 12. Zu 2 Tim. 4, 13 vgl. Zahn, Geschichte des Kanons, II, 938 ff.

[6] Vgl. über die Papyrushandschriften Bludau, Bibl. Zeitschrift, 1908, 25 ff. Müller, Bibl. Zeitschrift, 1908, 26 ff.

III. Nach der in alter und späterer Zeit gebräuchlichen Schrift unterscheidet man Majuskel- oder Unzial- und Minuskelhandschriften[1]. Erstere sind mit unverbundenen großen Buchstaben (litterae maiusculae, unciales = zollgroß), letztere mit kleineren, flüchtigeren (minusculae, cursivae) und miteinander verbundenen Buchstaben geschrieben. — Sämtliche neutestamentlichen Bibelhandschriften der acht ersten Jahrhunderte sind Unzialhandschriften. Seit Beginn des 9. Jahrhunderts erscheint auch die Minuskelschrift[2]. Nach dem 10. Jahrhundert verschwindet die Majuskelschrift fast gänzlich und wird meist nur mehr für Überschriften und Initialen verwendet.

IV. Die Form der Schriftwerke war von alters her die Rolle (volumen), indem die Papyrus- und anfänglich auch die Pergamentblätter ihrer Längsseite nach zusammengeklebt oder geleimt und dann zusammengerollt wurden. Die Pergamentblätter (seltener die Papyrusblätter) wurden jedoch später durchaus zur Buchform (codex) gefaltet. — Das Format wechselt vom großen Folio bis zum kleinen Oktav und Quart.

V. 1. Die Papyrusrollen wurden fast ausschließlich auf einer Seite in nebeneinanderstehenden Kolumnen beschrieben. Die Kolumnen wurden beibehalten, als später die Buchform allgemein angenommen und der Text auf beiden Seiten des Pergaments geschrieben wurde. So hat zum Beispiel der Codex Sinaiticus auf jeder Seite vier, der Vaticanus drei (zwei) Kolumnen.

2. Bis ungefähr ins 9. Jahrhundert schrieb man mit seltener Ausnahme den Text in ununterbrochener Reihe, ohne Trennung der Sätze und Wörter, selbst die Worttrennung am Ende der Zeile wird nicht angezeigt; doch befolgte man im allgemeinen die Regel, die neue Zeile mit einem Konsonanten zu beginnen. — Die Akzent- und Spirituszeichen finden sich vereinzelt im 4. und 5., im allgemeinen Gebrauche sind sie erst seit dem 7. Jahrhundert. — Die sehr häufigen Abkürzungen für oft gebrauchte Worte werden durch eine Querlinie angezeigt.

3. Im 4. Jahrhundert führte man vereinzelt (Evagrius Pontikus?) die anderswo schon lange geübte Methode der Schreibung nach Sinnzeilen (zur Erleichterung für die Vorleser) auch in die griechischen Handschriften des Neuen Testamentes ein.[3] Man setzte nämlich die Worte, die in der Rede enge zusammengehörten, also einen vollen Satz (*κῶλον*) oder Satzteil (*κόμμα*) bildeten, in eine Zeile. Eine solche Zeile hieß *στίχος* und die Schreibmethode selbst Stichometrie. — Weil aber durch solche Schreibweise viel Raum verlorenging, so schrieb man bald wieder den Text fortlaufend und bezeichnete nun das Ende des Stichos mit einem (auch schon früher gebrauchten) Zeichen, Punkt oder Strichlein. Dies soll der Anfang der Interpunktionen gewesen

---

[1] Es handelt sich hier um die griechische Paläographie.

[2] Die älteste datierte Minuskelhandschrift des Neuen Testamentes stammt aus dem Jahre 835.

[3] Vgl. v. Soden, Die Schriften des N. T., I, 1, 680 f.

sein, die sich seit dem 7. und allgemein in allen Handschriften erst seit dem 11. Jahrhundert finden.

Zusätze. 1. Die Abtrennung der Sinnstichen durch einen Punkt findet sich zum Beispiel in der Ausgabe der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe durch Euthalius (vgl. § 5, II, 4).[1]

2. Ursprünglich bedeutete στίχος die Raumzeile, und Stichometrie hieß die Schreibung nach Raumzeilen. In poetischen Werken bildete der Vers einen Stichos; in prosaischen Werken galt als solcher der auf einen Hexameter fallende Raum = 15 oder 16 Silben. Die Zahl der Stichen wurde am Ende der Handschrift angemerkt. Sie diente zur Bestimmung des Lohnes des Abschreibers und des Preises der Handschrift.[2]

VI. 1. Zum Schreiben auf Papyrus und anfänglich auch auf Pergament bediente man sich der Rußtinte. Später kam man auf die Galläpfeltinte. — Als Schreibinstrument war im Altertum fast ausschließlich das Schilfrohr (calamus), später im Abendlande die Gänsefeder (penna) im Gebrauche.

2. Seit dem 4. Jahrhundert wurden die Handschriften nicht selten vornehm ausgestattet. Für Verzierungen wurde gern rote und blaue Farbe verwendet. Wahre Prachtwerke auf purpurgefärbtem Pergament in Silber- und Goldschrift wurden angefertigt.[3] So schrieb zum Beispiel Kaiser Theodosius III. die Evangelien in Goldschrift.

VII. Die handschriftlichen Überschriften der heiligen Bücher rühren nicht von den Verfassern derselben her. Sie sind desto jünger, je länger sie sind. — Dies gilt auch von den häufigen Subskriptionen mit ihren verschiedenen Mitteilungen, zum Beispiel über Ort, Zeit, Sprache, Verfasser des Schriftwerkes, über das Alter der Handschrift, ihren Schreiber und Besitzer. — Schon frühzeitig wurden die Ränder der Handschriften mit mannigfaltigen Bemerkungen (z. B. Scholien, Glossen und Doxologien) versehen.

VIII. Aus der Schreibweise der alten Handschriften ergibt sich die Schwierigkeit ihrer Lesung und die nicht geringe Gefahr unabsichtlichen Irrtums bei ihrer Vervielfältigung.

## § 17. Die Urschriften.

I. Die Urschriften der neutestamentlichen Bücher sind sämtlich wohl schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts verlorengegangen. Wenigstens beruft sich kein einziger kirchlicher Schriftsteller von dieser Zeit an auf dieselben, auch wenn sie, wie zum Beispiel Irenäus, im Kampfe gegen Mißbrauch und Fälschung der heiligen Schriften von seiten der Häretiker hiezu notwendige Veranlassung gehabt hätten. Aus diesem völligen Schweigen kann mit Recht geschlossen werden, daß ihnen die Autographen der heiligen Bücher nicht mehr vorlagen.

[1] v. Soden, 666. 672. 674. — [2] Kirchl. Handlexikon, II (1911), 2214,
[3] Sieh hierüber Hieronymus, Praefatio in Job (Migne, XXIX, 61).

Zusätze. 1. Brandscheid[1] behauptet neuestens wiederum, Tertullian[2] verweise auf die zu seiner Zeit in den apostolischen Mutterkirchen vorhandenen Urschriften der Apostel. Doch aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich Tertullian auf den Urtext im Gegensatz zu den Übersetzungen oder auf den reinen, unverfälschten Text gegenüber häretischen Fälschungen. Dies ist um so mehr anzunehmen, als Tertullian gegenüber dem Schriftfälscher Marcion sich niemals auf die apostolischen Urschriften beruft.

2. Unbeglaubigt ist die angebliche Nachricht des Petrus Alexandrinus[3] († 311), die Urschrift des Johannesevangeliums sei noch zu seiner Zeit in Ephesus erhalten gewesen. — Nur eine Legende ist die Mitteilung bei Theodorus Lector[4] (6. Jahrhundert) von der Auffindung einer Abschrift (οἰκειωχείρως γράψας) des ursprünglichen Matthäusevangeliums im Grabe des hl. Barnabas auf Zypern. — Die Fragmente des vorgeblichen Autographs des Markusevangeliums in Venedig und Prag[5] erweisen sich als Teile einer lateinischen Vulgatahandschrift (Foroiuliensis) des 7. Jahrhunderts.

II. 1. Das frühe Verlorengehen der einzelnen apostolischen Urschriften wie auch der frühesten Abschriften darf nicht wundernehmen. Auf Papyrus geschrieben, konnten sie wegen der geringen Festigkeit des Schreibmaterials bei vielem Gebrauche nicht von langer Dauer sein. Außerdem besaßen die kirchlichen Gemeinden bald Abschriften und Sammlungen der heiligen Schriften auf dauerhaftem Pergament.

2. Eine apostolische Urschrift (ein Brief des hl. Paulus an die Korinther)[6] ging wohl verloren, bevor sie durch Abschriften vervielfältigt wurde. Von mehreren anderen wird dies nicht selten behauptet.[7]

Zusatz. Es ist eine alte Streitfrage, ob ein inspiriertes Buch oder ein Teil desselben verlorengehen könne oder nicht. Origenes, der hl. Chrysostomus, der hl. Thomas und fast alle Neueren bejahen die Frage.[8] Franzelin[9] gibt hiefür als Grund an: Libri inspirati non sunt unicum nec absolute necessarium instrumentum ad conservandam revelationem.[10] — Betreffs der von der Kirche rezipierten Bücher wird die Frage meist verneint.[11]

## § 18. Die Vervielfältigung der heiligen Bücher, die Textverschiedenheiten und Textfamilien.

I. 1. Die Urschriften der neutestamentlichen Bücher wurden von den frühesten Zeiten an sowohl zur Privatbenutzung der Gläubigen als insbesondere zum gottesdienstlichen Gebrauche durch zahlreiche Abschriften

---

[1] A. a. O. 34.
[2] De praescript., 36: Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae authenticae litterae eorum (apostolorum) recitantur.
[3] Chronicon paschale (Migne, 92, 77). — [4] Migne, 86, 189.
[5] Siehe die Literatur bei Nestle[3], 35. — [6] Vgl. 1 Kor. 5, 9.
[7] Vgl. Thom, zu Kol. 3, 16. Cornely, III, 378.
[8] Vgl. Cornely, I, 228 f. — [9] De Deo trino[2], 42.
[10] Vgl. dagegen Egger, Enchir., 285.
[11] Hetzenauer, 18.

vervielfältigt, die überall, wo immer kirchliche Gemeinden bestanden oder sich bildeten, ihre Verbreitung fanden.

2. Mit der wachsenden Zahl der Abschriften waren mannigfaltige Änderungen des Textes (Textvarianten) gleichsam von selbst gegeben. Es liegt dies in der Natur der Sache. Das Abschreiben ist eben eine rein menschliche Sache.

3. In der Tat finden sich bereits bei den apostolischen Vätern Textvarianten, wobei allerdings zu beachten ist, daß gerade diese Väter nicht selten aus dem Gedächtnisse und nach dem wesentlichen Inhalte zitieren. — Am Ende des 2. Jahrhunderts muß sich der hl. Irenäus, um eine Lesart zu verteidigen, auf alte und genaue Abschriften berufen.[1] Also gab es zu seiner Zeit auch minder genaue Abschriften mit verschiedenen Lesarten. — Zu Beginn des 3. Jahrhunderts klagt Origenes[2] über die große Verschiedenheit des Textes der Bibelexemplare. Dieselbe Klage erhebt der hl. Hieronymus[3] im 4. Jahrhundert.

4. Die Zahl der verschiedenen Lesarten mehrte sich mit den Abschriften, Übersetzungen und Zitationen im Laufe der Zeiten fast ins ungeheure. Es wird behauptet, daß es im Neuen Testamente keinen Vers gebe, zu dem nicht mehrere Textvarianten beigebracht werden könnten. Schon Tischendorf[4] zählte bei dreißigtausend neutestamentliche Textvarianten, welche Zahl heute durch neue Forschungen und Funde sehr vermehrt ist.

II. 1. Woher stammt die große Zahl der Textverschiedenheiten? Man hat behauptet, sie rührten vielfach von den Häretikern her. Dies ist jedoch sicher unrichtig. Die kirchlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte klagen allerdings über absichtliche Verfälschungen, die Häretiker an den heiligen Büchern vorgenommen.[5] Aber einerseits bestanden sie hauptsächlich in Weglassungen von Abschnitten und Stellen,[6] andererseits blieben derartige Versuche bei der Wachsamkeit der kirchlichen Autoritäten ohne Einfluß auf die in der Kirche verbreiteten Exemplare.[7] In den vorhandenen Bibelhandschriften läßt sich keine häretische Textvariante nachweisen.[8]

2. Origenes mißt die Mangelhaftigkeit der Texterhaltung teils der Unachtsamkeit der Abschreiber, teils dem Verbesserungseifer und der Willkür bei der Korrektur der Abschriften bei.[9] — Von Irrungen

---

[1] Vgl. V, 30, 1. — [2] In Matt., t. 15, 4.

[3] Ad Damasum, Praef. in Evang. — [4] Edit. 8. maior.

[5] Vgl. z. B. Eusebius, Hist. Eccl., V, 28 (über die Artemoniten); Epiphanius, Haer., 42, 9 (über Marcion).

[6] Vgl. Tertullian, Adv. Marc., 4, 2; 5, 3 u. ö.

[7] Irenäus (IV, 32, 8): Quae (ecclesia) pervenit usque ad nos custodita sine fictione, scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens et lectio sine falsatione.

[8] Vgl. Urtext und Übersetzungen der Bibel (Sonderabdruck aus der protestantischen Realenzyklopädie³), 23.

[9] In Matth., t. 15, 5: Sive propter librariorum quorundam indiligentiam, sive propter temerariam aliquorum scripturas emendantium audaciam, sive propter eos quoque, qui dum emendant pro arbitrio addunt et detrahunt, magna exemplarium facta est diversitas.

des Auges, vom falschen Hören beim Diktieren, vom Mißverständnisse der Abschreiber rühren zum Beispiel her: Verwechslung ähnlicher Buchstaben, falsche Wort- und Satzabteilung, Auslassung, Wiederholung, Versetzung der Wörter, unrichtige Auflösung von Abkürzungen, Aufnahme von Randbemerkungen. — Aus gut gemeinter Verbesserungssucht stammen grammatische und orthographische Änderungen, Vertauschung dunkler Ausdrücke mit deutlicheren, Textänderungen zur Verhütung von Mißverständnissen. — Willkürlich sind Ergänzungen und Änderungen nach Parallelen, alttestamentlichen Zitaten, nach der kirchlichen Lesung. Solche Textverbesserer nannte schon der hl. Irenäus[1] Leute, die klüger sein wollen als die Apostel.[2]

3. Die wichtigeren Varianten stammen indes fast alle aus der Zeit vor dem 4. Jahrhundert. Dies erklärt sich unter anderem leicht aus der schrecklichen Periode der Verfolgungen, die diesem Jahrhundert vorangegangen war, wo so manchenorts von kritischen Arbeiten über die heiligen Schriften oder auch nur von sorgfältigen Abschriften derselben nicht die Rede sein konnte.

III. Um die Verbesserung des neutestamentlichen Textes bemühten sich im 3. Jahrhundert gelegentlich Origenes, sein Schüler Pierius und sein Freund Pamphilus[3]. — Gegen Ende dieses Jahrhunderts wurden vom ägyptischen Bischofe Hesychius und vom Priester Lukian, dem Begründer der antiochenischen Exegetenschule, die ersten Versuche zur Schaffung eines korrekten einheitlichen Textes durch Herstellung von heute sogenannten Textrezensionen oder Normalexemplaren gemacht. Die Versuche scheinen jedoch teilweise wenig Anklang gefunden zu haben. Der hl. Hieronymus[4] wenigstens fällt darüber ein sehr scharfes Urteil, und das sogenannte Decretum Gelasianum verwarf den Evangelientext beider.[5]

IV. 1. Im 4. Jahrhundert trat eine gewisse Stabilität und Gleichförmigkeit des griechischen Textes ein. Die nach dieser Zeit entstandenen textlichen Verschiedenheiten stellen sich fast durchgängig als belanglose Änderungen dar.[6]

2. Diese Gleichförmigkeit und Stabilität des Textes seit dem 4. Jahrhundert ist nicht allein darauf zurückzuführen, daß die Hirten der Kirche nunmehr mit größerer Sorgfalt die Abschriften der heiligen Bücher überwachen konnten, nachdem Zeiten der Ruhe eingetreten waren, sondern wohl auch auf eine neuerliche Textrevision[7] und auf die mächtige Förderung, die Kaiser Konstantin der Herstellung und Verbreitung der Heiligen Schrift angedeihen ließ.[8]

---

[1] IV, 6, 1. Vgl. Hieronymus, Praef. in Evang.
[2] Vgl. hiezu die Beispiele bei Trenkle, 394ff.
[3] Vgl. Trenkle, 399f. — [4] Praef. in Evang.
[5] Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha. Evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha. — Trotzdem dürfte der Text beider weite Verbreitung gefunden haben. Siehe V, Zus.
[6] Brandscheid, 36. Gregory, II, 972; III, 997.
[7] Vgl. Gregory, III, 1006.
[8] Eusebius, Vita Const., IV, 36. 37. Siehe hierüber Katholik, 1913, 2.

V. 1. Die in den vorhandenen Handschriften des Urtextes, in den alten Übersetzungen und Väterzitaten aufscheinenden Textvarianten sind seit dem 18. Jahrhundert Gegenstand vergleichenden Studiums der hervorragendsten Kritiker. Das Ergebnis dieses Studiums war schon lange die Erkenntnis, daß die vorhandenen Textzeugen nach den charakteristischen Eigentümlichkeiten ihrer Texte, oder daß die Texte nach ihrer Verwandtschaft in besondere vor der Mitte des 4. Jahrhunderts entstandene Familien zu scheiden seien, über deren Anzahl man freilich verschieden urteilte. So unterschied zum Beispiel Bengel († 1752) zwei Familien: eine asiatische und afrikanische. Griesbach († 1812) nahm drei Familien an: eine okzidentale, eine alexandrinische (orientalische) und konstantinopolitanische (byzantinische). Scholz († 1852) wiederum zwei: die alexandrinische und konstantinopolitanische.

2. Diese und ähnliche Scheidungsversuche gelten heute für veraltet. Gegenwärtig beherrscht (allerdings nicht ohne Widerspruch) die Familieneinteilung von Westcott-Hort das Feld. Diese scheiden den vorsyrischen und syrischen Text und unterscheiden bei ersterem eine dreifache Klasse: die westliche, alexandrinische und neutrale Klasse. Letzterer Klasse teilen sie wegen ihres Alters als auch, weil sie den ursprünglichen Text am reinsten erhalten, das größte Ansehen zu.

Zusätze. 1. Der syrische (oder auch antiochenische und byzantinische)[1] Text wird von der Mehrheit der Textzeugen geboten. Westcott-Hort lassen ihn in Syrien (um 300) entstanden sein und führen ihn auf eine Rezension Lukians von Antiochien[2] zurück. Er kam noch vor 400 nach Konstantinopel und eroberte bald den ganzen Osten. Er gilt heute wegen seines relativ späten Ursprunges und seiner Beschaffenheit als der schlechteste von den großen Texttypen des Altertums. Nur noch sehr wenige Gelehrte sehen in ihm den relativ ältesten und besten Text. Direkter Absenker dieses Typus ist der textus receptus Deutschlands (§ 21). — Der in Syrien im 2. Jahrhundert entstandene westliche Text ist bezeugt durch D (Cant.), die altsyrische, sahidische und altlateinische Übersetzung und durch die Zitate der ältesten Väter. — Der neutrale Text zählt als primäre Zeugen die berühmten Unzialen B und ℵ (die von einigen auf die Rezension des Hesychius zurückgeführt werden),[3] Origenes und die bohairische Version. — Der alexandrinische Text (bezeugt insbesonders durch C A) ist nach Westcott-Hort eine Abzweigung des neutralen Textes.

2. Gregory stimmt im wesentlichen Westcott-Hort bei, doch will er eine neue Benennung der Textfamilien einführen. Er bezeichnet nämlich den neutralen Text als Urtext, den westlichen als überarbeiteten, den alexandrinischen als polierten und den syrischen Text als offiziellen Text.[4]

3. Neuestens wendet sich die Forschung mit Vorliebe dem westlichen Text zu, dessen hohe Bedeutung immer mehr anerkannt wird.[5]

4. v. Soden nimmt drei Hauptrezensionen (zunächst des Evangelien-Textes) an: den antiochenischen Text, den die meisten Handschriften bieten,

---

[1] Vgl. hiezu Gregory, II, 968ff. Knopf, Der Text des N. T. (1906).
[2] Vgl. Nestle, 147f. — [3] Vgl. Kirchl. Handbuch, I, 1950.
[4] Vgl. Gregory, III, 995ff. — [5] Knopf, 10ff.

wahrscheinlich ein Werk des Lukian (= K [κοινή], einen ägyptischen Text, bezeugt zum Beispiel durch ℵB, wahrscheinlich das Werke des Hesychius (= H) und eine palästinensische Koine (= I), zu der auch der „westliche Text" gehört. Der Urtypus dieser Rezensionen wird von Dionysius Alexandrinus, Origenes u. a. repräsentiert. Der „westliche Text" ist durch Tatians Diatessaron (ein originell griechisches Werk) veranlaßt.[1] Auch die übrigen Rezensionen, besonders K, sind durch das Diatessaron beeinflußt.

## § 19. Die erhaltenen griechischen Handschriften im allgemeinen.

I. 1. Die Zahl der neutestamentlichen griechischen Handschriften ist eine sehr bedeutende. Gregory[2] zählt 4079, darunter nur 169 Unzialschriften (mit fortlaufendem Text), von denen 2 aus dem 4. Jahrhundert stammen, 15 aus dem 5., 24 aus dem 6.,[3] 2352 Minuskelhandschriften,[4] 1565 Lektionarien und 19 Papyri. — Von den letzteren dürften einige über das 4. Jahrhundert hinaufgehen.[5]

2. Nur wenige vorhandene Handschriften (eine einzige Unzialhandschrift und 25 Minuskeln) umfassen das ganze Neue Testament. Übrigens wurden Abschriften des ganzen Neuen Testamentes selten angefertigt. Bei weitem die meisten sind sogenannte Teilhandschriften, nämlich meist a) Handschriften der Evangelien, b) der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe, c) der Paulusbriefe und d) der Apokalypse. Hiebei wurden die Evangelien am häufigsten abgeschrieben, denen die Paulinischen Briefe zunächst kommen. Am seltensten sind die Abschriften der Apokalypse. Auch von den Teilhandschriften sind die wenigsten vollständig; von vielen sind nur kleine Fragmente erhalten.

II. 1. Die Handschriften werden nach ihrem Inhalte[6] in verschiedene Klassen eingeteilt. Man unterscheidet: Codices puri sive mere graeci = Handschriften, die nur den Urtext enthalten. — Codices mixti = Handschriften, die neben dem Urtexte auch noch Übersetzungen (Scholien, Kommentare) bieten. Hieher gehören die codices bilingues, die mit dem Urtexte bloß eine Übersetzung verbinden (codices graecolatini, graecosyriaci usw.). — Codices textus perpetui = Handschriften mit fortlaufendem Texte. — Codices ecclesiastici = Handschriften für den kirchlichen Gebrauch. Diese sind entweder lectionaria oder libri liturgici. Erstere enthalten die kirchlichen Perikopen, letztere außerdem Gebete, Hymnen usw.

---

[1] Vgl. dagegen z. B. J. Chapman, The Diatessaron and the Western text (R. bénéd., XXIX, 233 ff.).

[2] Die griechischen Bibelhandschriften der N. T. (1908); Textkritik, III (1909), 1093 ff.; Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen N. T. (1911), 35; Theol. Literaturzeitschrift, 1912, Sp. 477.

[3] Urtext und Übersetzungen der Bibel, 26.

[4] Vgl. dazu Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, XIII, 267 f.

[5] Vgl. Bludau und Müller, a. a. O. — Über griechische Evangelienfragmente auf Ostraka siehe Bludau, Bibl. Zeitschrift, 1906, 386 ff.

[6] Über ihre Einteilung nach der äußeren Form. Vgl. § 16

2. Eine besondere Erwähnung verdienen die codices palimpsesti (= wieder abgeschabte) oder rescripti (= wieder beschriebene). Wegen der Kostbarkeit des Pergamentes wurden nämlich nicht selten Handschriften nach Auslöschung des ursprünglichen biblischen Textes für Abschrift anderer Texte benutzt. P. R. Kögel, O. S. B., erfand jüngst eine Methode der Palimpsestphotographie.[1] Auf Grund dieser Methode erstand ein „Palimpsestinstitut der Erzabtei Beuron".

III. 1. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bis heute bezeichnet man die Handschriften mit fortlaufenden Siglen (Katalogbezeichnungen), und zwar die Unzialhandschriften mit den großen lateinischen und griechischen (in neuester Zeit auch mit hebräischen) Buchstaben, die Minuskeln und Lektionarien mit arabischen Ziffern. — Die Siglen kehren aber bei den einzelnen Klassen der Teilhandschriften wieder, so daß ein Zeichen verschiedene Handschriften benennen kann. So zum Beispiel bezeichnet H eine Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts für die Evangelien, des 9. Jahrhunderts für die Apostelgeschichte, des 6. Jahrhunderts für die Paulinischen Briefe.

Zusatz. Gregory[2] schlägt neuestens ein anderes Siglensystem für die neutestamentlichen Handschriften vor. Den 45 bisher mit ℵ und den großen lateinischen und griechischen Buchstaben bezeichneten Unzialhandschriften beläßt er ihre Siglen, er bezeichnet sie aber auch durch die Zahlen 01—045, die übrigen Unzialen erhalten die Zahlen 046—0169. Den Minuskelhandschriften gibt er die Zahlen 1—2362; wo nötig, soll ihr Inhalt durch die beigefügten Buchstaben e a p r (für die vier Teile des Neuen Testamentes) angegeben werden. In gleicher Weise bezeichnet er die Lektionarien durch die arabischen Ziffern mit vorausgesetztem l. Die Papyri werden $\mathfrak{P}^1$ $\mathfrak{P}^2$ usw. sigliert.[3] Die Ostraka werden als 0153 unter die Unzialen gesetzt.

2. Außerdem haben die Handschriften der großen Bibliotheken eigene Bibliotheksnummern. So hat zum Beispiel der Codex Vaticanus die Nummer 1209. — Die wichtigeren Handschriften führen auch noch besondere Namen, die vom Eigentümer, vom Orte der Auffindung oder der Aufbewahrung hergenommen sind, zum Beispiel Sinaiticus, Vaticanus, Codex Bezae.

3. Viele Handschriften wurden durch Korrektoren revidiert; oft geschah dies durch spätere Hände sogar mehrfach. So unterscheidet Tischendorf beim Codex Sinaiticus nicht weniger als sieben Korrektoren. — Nachträgliche Verbesserungen werden in kritischen Ausgaben durch kleine, dem Siglum beigefügte Buchstaben, Ziffern oder Sternchen

---

[1] Vgl. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens, N. F., II, 309 ff.; III, 127 ff. Kögel, Palimpsestphotographie (Enzyklopädie der Photographie, Heft 96).

[2] Die griechischen Handschriften des N. T. (1908); Vorschläge usw. (1911).

[3] Über ein weiteres unbrauchbares System für die Bezeichnung der Handschriften ausschließlich durch arabische Ziffern siehe H. v. Soden, Die Schriften des N. T. I, 1 (1902).

erkennbar gemacht, z. B. $\aleph^a$, $\aleph^b$, $\aleph^c$, = 1., 2., 3. Korrektor; B* oder $B^1$ = der 1. Schreiber, $B^2$ = der 1. Korrektor.[1]

IV. Das Alter der Handschriften wird, wenn es nicht, was sehr selten der Fall ist, beigeschrieben steht, aus paläographischen Kriterien erkannt, zum Beispiel aus dem Material, auf dem sie geschrieben sind, aus der Form der Buchstaben, aus dem Gebrauche der Akzente und Interpunktionen, aus den angewandten Abkürzungen.

## § 20. Die wichtigsten Handschriften des Neuen Testamentes.

I. Die ältesten und wichtigsten Unzialen. — 1. Codex Vaticanus 1209 (B = 03) aus dem 4. Jahrhundert, einer der größten Schätze der Vatikanischen Bibliothek seit ihrer Gründung durch Nikolaus V. Er enthielt ursprünglich das ganze Neue Testament. Gegenwärtig fehlen: ein Teil des Hebräerbriefes (von 9, 14 an), 1. und 2. Timotheus-, Titus-, Philemonbrief und die Apokalypse. — Er wurde wiederholt, aber ungenügend kollationiert und herausgegeben. Eine glänzende Ausgabe veranstalteten unter den Auspizien Pius' IX. Vercellone und Cozza (vol. V, 1863), der später der erläuternde Kommentar von Fabiani und Cozza (vol. VI, 1881) folgte. Im Jahre 1889 erschien auf Befehl Leos XIII. eine photographische Ausgabe, besorgt von Cozza-Luzi. Jüngste Ausgabe Mailand 1904. — Der Vatikanus gilt vielfach als die beste Handschrift.[2]

2. Codex Sinaiticus (ℵ = 01) nach der Mehrheit der Kritiker aus dem 4. Jahrhundert, befindet sich in Petersburg und heißt deshalb bisweilen auch Petropolitanus. Enthält das ganze Neue Testament. Er wurde von Tischendorf (1844 und) 1859 im Katharinenkloster auf dem Berge Sinai entdeckt und nach Petersburg gebracht.[3] 1862 wurde er auf Kosten des russischen Kaisers faksimiliert und von Tischendorf in vier Foliobänden herausgegeben. Das Neue Testament erschien außerdem 1863 und 1865 zu Leipzig. Neueste Ausgabe von Kirsopp-Lake, Oxford 1911.

3. Codex Alexandrinus (A = 02) aus dem 5. Jahrhundert, befindet sich seit 1753 im Britischen Museum zu London (heißt deswegen vereinzelt auch Codex Londinensis). Er enthielt einst das ganze Neue Testament. Gegenwärtig fehlen: Matth. 1, 1—25, 5; Joh. 6, 50—8, 52 und 2 Kor. 4, 13—12, 6. — Er wurde auf dem Berge Athos aufgefunden und befand sich laut eines arabischen Vermerkes seit 1098 auf der Bibliothek der Patriarchen von Alexandrien. Der Patriarch Cyrill Lukaris schenkte ihn 1628 König Karl I. von England. — Ein photo-lithographischer Abdruck erschien auf Kosten des Britischen Museums 1879/80 und 1909 in London.

---

[1] Siehe Hetzenauer, 108.

[2] Vgl. dagegen Harnack, Zur Revision der Prinzipien der neutest. Textkritik, 128.

[3] Vgl. Gregory, Einleitung, 434 ff.

4. Codex Ephraemi rescriptus oder Parisiensis 9 (C=04) aus dem 5. Jahrhundert, stammt aus Ägypten, befindet sich auf der Pariser Nationalbibliothek, ein berühmter Palimpsest. Er enthielt ursprünglich das ganze Neue Testament. Gegenwärtig umfaßt er etwa fünf Achtel desselben. — Im 12. Jahrhundert wurde die ganze Schrift weggewaschen und auf das Pergament der griechische Text mehrerer Abhandlungen des Syrers Ephräm geschrieben. — Tischendorf edierte das Neue Testament 1843.

5. Codex Bezae Cantabrigiensis (D=05) aus dem 6. Jahrhundert, befindet sich auf der Universität Cambridge. Enthält fast vollständig die Evangelien und die Apostelgeschichte mit einer vorhieronymischen lateinischen Übersetzung und ist stichometrisch geschrieben. Er ist ein Hauptzeuge des „westlichen" Textes und weicht an sehr vielen Stellen, besonders im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, vom neutralen Texte in auffallender Weise ab.[1] Er war im Kloster des hl. Irenäus zu Lyon 1562 aufgefunden worden, kam in den Besitz des Calviners Th. Beza, der ihn 1581 der Universität Cambridge schenkte. — Wurde von Scrivener 1864 herausgegeben. Neueste Ausgabe 1899 (2 Bde.), Cambridge.[2]

6. Codex Claromontanus (D=06) aus dem 6. Jahrhundert befindet sich auf der Nationalbibliothek in Paris, ist stichometrisch geschrieben, oft überarbeitet und enthält die Briefe des hl. Paulus mit einer sehr alten (2. Jahrhundert) lateinischen Übersetzung und ein Verzeichnis der kirchlichen Vorlesebücher.[3] — Er war einst im Besitze Bezas, der ihn nach dem Kloster Clermont bei Beauvais benannte. — Ausgabe von Tischendorf 1852.

7. Codex Laudianus (E=08) aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, befindet sich auf der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford, ist stichometrisch geschrieben und enthält die Apostelgeschichte mit einer lateinischen Übersetzung. — Er kam von Sardinien nach England, wo ihn schon der hl. Beda († 735) für seine Kommentare benutzte. Erzbischof Laud von Canterbury schenkte ihn 1636 der Oxforder Universität. — Ausgabe von Tischendorf 1870.

8. Codex Purpureus (N=022), umfangreiche Fragmente einer auf Purpurpergament mit Gold und Silber etwa im 5. oder 6. Jahrhundert geschriebenen Evangelienhandschrift. Zu den bisher bekannten und an verschiedenen Orten (unter anderem auf der Hofbibliothek in Wien) aufbewahrten 45 Blätter wurden jüngst in Kappadokien weitere 184, die sich in Petersburg befinden, aufgefunden. Veröffentlicht 1899 in Cambridge.

II. Die Minuskeln und Lektionarien. — 1. In neuerer Zeit wandten sich einzelne Gelehrte auch der Durchforschung der Minuskelhandschriften zu.[4] Diese sind allerdings jüngeren Ursprunges; aber

[1] Vgl. Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte (1897); Literarischer Anzeiger, XIII, 3. Blaß Fr., Evangelium sec. Lucam (1897).
[2] Sonstige Literatur sie bei Gregory, I, 45 ff. — [3] Vgl. § 10, II, 1.
[4] Vgl. Gregory, I, 124 ff.

einzelne gehen auf sehr alte und gute Quellen zurück und haben darum hohen Wert. — Genannt sei bloß die sogenannte Ferrar-Gruppe. Es ist dies größtenteils eine Gruppe von verwandten Evangelienhandschriften aus dem 11. bis 14. Jahrhundert (13, 69, 124, 346, 543, 713, 826 und vielleicht auch andere), die durch die eigentümliche Gestalt ihres Textes bemerkenswert sind. Die meisten stammen aus Kalabrien. Der irische Gelehrte W. H. Ferrar versuchte den gemeinsamen Archetypus zu rekonstruieren (1877).

2. Auch die Lektionarien,[1] die bis in die neueste Zeit sehr vernachlässigt wurden, verdienen um so mehr Beachtung, als sie als amtliche Vorlesebücher sichere Textzeugen für die einzelnen kirchlichen Provinzen sind. — Die Lesebücher, die Stücke aus dem Evangelium enthalten, heißen Evangelien (in Westeuropa auch Evangeliarien oder Evangelistarien), die Bücher mit den Perikopen aus der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen Apostel oder Praxapostel. Eine sehr große Anzahl der Lektionarien ist in Unzialschrift geschrieben. Einzelne sind kostbarst ausgestattet, wie das goldene Evangeliar auf dem Sinai (9.—11. Jahrhundert).

## § 21. Griechische Druckausgaben.[2]

I. Die editiones principes. — 1. Die erste vollständige griechische[3] Ausgabe trägt den Namen des Kardinals Franz Ximenes von Toledo († 1517). Sie ist mit einer lateinischen Übersetzung enthalten im 5. Bande der von ihm besorgten Komplutenser Polyglotte (Bibel von Alcala)[4]. Die Ausgabe beruht zwar meist auf jüngeren Handschriften, doch gilt das Werk noch heute als glänzendes Denkmal der Wissenschaftlichkeit und Sorgfalt des Kardinals und seiner Mitarbeiter. — Der neutestamentliche Band war im Jahre 1514 fertiggestellt, die päpstliche Billigung (Leos X.) erfolgte aber erst am 22. März 1520. Am 5. Dezember 1521 wurde das für den Papst bestimmte Exemplar der Vatikanischen Bibliothek einverleibt. Die Ausgabe erfolgte wahrscheinlich erst 1522.

2. Am 1. März 1516 erschien bei Froben in Basel die Leo X. gewidmete Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes (mit einer lateinischen Übersetzung und mit Anmerkungen) vom berühmten Humanisten Erasmus von Rotterdam († 1536). Doch war diese Ausgabe mehr ein Kaufmannsgeschäft als ein wissenschaftliches Unternehmen, flüchtig

---

[1] Vgl. Gregory, I, 327 ff.; III, 1211 ff.

[2] Vgl. Kirchenlexikon, II, Sp. 598 ff. Hetzenauer, 180 ff. Brandscheid, 120 ff. Gregory, II, 924 ff. Nestle, 1 ff.

[3] Die erste Frucht der Presse nach Erfindung der Buchdruckerkunst waren lateinische Bibeln, deren erste um 1452 in Mainz von Gutenberg und Fust gedruckt wurde. Bis zum Jahre 1500 folgten etwa hundert Ausgaben. (Vgl. Falk, Bibelstudien [1901].) Die erste deutsche Bibel wurde etwa 1466, die erste vollständige hebräische 1488 gedruckt.

[4] Die ganze Bibel (600 Exemplare) wurde in sechs Foliobänden mit einem Kostenaufwande von 50.000 Dukaten hergestellt.

mit unzureichenden Hilfsmitteln bearbeitet (nur wenige jüngere, wertlose Handschriften wurden benutzt),[1] voll von Willkürlichkeiten und Lesefehlern, fand aber trotzdem die größte Verbreitung. — Die weiteren Ausgaben (1519, 1522, 1527, 1535) sind mit größerer Sorgfalt korrigiert, der Text selbst wurde wenig verbessert, ein wenig auch verschlechtert.[2] — Die zweite Ausgabe des Erasmus benutzte Luther für seine deutsche Bibelübersetzung.

II. 1. Einen besonderen Ruf erlangten auch die Ausgaben, die der Pariser Buchdrucker Robert Stephanus (Estienne) unter Beihilfe seines Sohnes Heinrich veranstaltete. Die beiden ersten Ausgaben (ed. mirificae 1546 und 1549) haben die 5. Erasmische Ausgabe und den Komplutenser Text zur Grundlage. Der 3. Ausgabe (regia 1550, dem König Heinrich II. gewidmet), die noch mehr als die früheren mit der 5. Erasmischen Ausgabe übereinstimmt, wurden das erstemal Varianten aus 15 (16) Handschriften beigegeben. Die 4. (griechisch-lateinische) Ausgabe (1551) brachte zuerst die Verseinteilung.

2. Von der 4. Stephanischen Ausgabe hängen zum größten Teile die zahlreichen Ausgaben des Th. Beza († 1605) ab. — Der Bezasche Text liegt wiederum hauptsächlich den vielen Elzevirschen Ausgaben (Brüder Elzevir in Leiden) zugrunde. Die 2. Elzevirsche Ausgabe (1633) kündigte ihren Text als den allgemein angenommenen an (textum habes nunc ab omnibus receptum). Derselbe wurde wirklich gegen 200 Jahre lang von den Protestanten Deutschlands in höchsten Ehren gehalten und heißt auch heute noch, obwohl er sein Ansehen beinahe gänzlich eingebüßt hat, textus receptus und die Ausgabe editio recepta.

3. Die Antwerpener Polyglotte (Biblia regia), von Chr. Plantin 1569—1572 in acht Foliobänden gedruckt, enthält den griechischen Text zweimal, im 5. und 6. Bande (der aber in einigen Exemplaren als 7. oder 8. Band gilt). Derselbe stimmt meist mit dem Komplutenser und 3. Stephanischen Texte. — Die Pariser Polyglotte (10 Foliobände größten Formates) enthält im 5. Bande (1630 und 1633) den wenig geänderten Antwerpener Text des griechischen Neuen Testamentes. — Die Londoner Polyglotte des Brian Walton (6 Bde., 1657) hat den Text des griechischen Neuen Testamentes (5. Bd.) der 3. Stephanischen Ausgabe entnommen. Dadurch wurde der Stephanische Text in England zum textus receptus.

III. 1. Inzwischen war eine neue Periode in der Geschichte des neutestamentlichen Textes angebahnt worden. Man hatte nämlich angefangen, durch Sammlung der Textvarianten aus älteren Handschriften, Übersetzungen und Väterzitaten einen kritischen Apparat zum Neuen Testamente und kritische neutestamentliche Ausgaben herzustellen.

[1] Obwohl Erasmus selbst sich rühmte, die ältesten und emendiertesten Handschriften zugrunde gelegt zu haben.

[2] Später erklärte Erasmus selbst: Novum testamentum, quod pridem Basileae praecipitatum fuit verius quam editum (ep. 274). Vgl. Bludau, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben und ihre Gegner (1902).

Diese Tätigkeit wurde in der Folgezeit eine immer ausgedehntere. — Hiebei ging man anfänglich noch vom textus receptus aus und behielt ihn mehr oder weniger unverändert bei.

2. In dieser Richtung haben sich im 17., 18. und im Anfange des 19. Jahrhunderts verdient gemacht: in England J. Mill († 1707); in Deutschland J. Wetstein († 1754), J. Bengel († 1752), J. Griesbach († 1812), der zuerst in größerem Maße den textus receptus änderte, und der katholische Bonner Professor August Scholz († 1852).

IV. Einen neuen Weg wies der neutestamentlichen Textkritik der berühmte englische Philolog Richard Bentley (1662—1742). Er forderte, daß der ursprüngliche Text des Neuen Testamentes mit Beiseitelassung des textus receptus direkt aus den ältesten griechischen und lateinischen Handschriften hergestellt werde. Er trug sich selbst mit dem Plane einer derartigen Ausgabe. Leider konnte er seine Absicht nicht verwirklichen. Nur als Probe seines Vorhabens erschien das 22. Kapitel der Apokalypse (1720).

V. Den von Bentley eröffneten Weg verfolgte bis heute eine Reihe der hervorragendsten Kritiker. — 1. Den Reigen eröffnete K. Lachmann, ein äußerst gelehrter Philolog und Professor in Berlin († 1851).[1] Indem er jede gedruckte Ausgabe unberücksichtigt ließ, wollte er vornehmlich auf Grundlage des Kodizes ABCD, der altlateinischen Übersetzung, des Textes des hl. Hieronymus und der Schriftzitate bei Origenes, Irenäus, Cyprian, Hilarius einen 1400jährigen Text wiederherstellen, um dem 1600jährigen nahezukommen. Dabei ging er mit Hieronymus, dessen Grundsätze er überaus lobt und empfiehlt,[2] von der Anschauung aus, daß die Übereinstimmung der ältesten griechischen Handschriften und der alten Übersetzungen das sicherste Kriterium für die Richtigkeit einer Lesart sei. — Die Frucht seiner Forschung legte Lachmann in einer doppelten Ausgabe nieder. Im Jahre 1831 erschien die Stereotypausgabe des Textes, in den Jahren 1842 und 1850 eine größere kritische griechisch-lateinische Ausgabe mit dem vollständigen Zeugennachweise und mit einem Vorwort, das über die Grundsätze und das Verfahren Rechenschaft ablegt. — Lachmanns Methode ist allgemein als die richtige anerkannt. Seine mit ganz unzureichenden Mitteln ausgeführte Arbeit dagegen fand vielfachen Widerspruch. Doch gelten die meisten seiner Lesarten heute als richtig.

2. Nach den Grundsätzen Lachmanns führte zunächst Konstantin Tischendorf, Professor in Leipzig († 1874), das begonnene Werk fort. Ein Mann erstaunlichen Fleißes, größter Akribie und tiefster Frömmigkeit, widmete er beinahe sein ganzes Leben der Wiederherstellung des neutestamentlichen Textes, wie er im 2. Jahrhundert im Gebrauche war. Zur Sammlung des ältesten Zeugenmaterials besuchte er wiederholt fast sämtliche Bibliotheken Europas, reiste dreimal nach Ägypten,

[1] Vgl. F. X. Pölzl, über die Bedeutung Lachmanns (Rektoratsrede), Wien 1889.

[2] „Seine höchst verständigen und vortrefflichen kritischen Grundsätze müssen für immer die Textbestimmung des Neuen Testamentes regeln."

Arabien, Syrien, und Griechenland. Es gelang ihm, nicht nur die wichtigsten Unzialen zu kollationieren, sondern auch eine große Zahl wertvoller Handschriften aus dem Staube der Bibliotheken hervorzuholen, unter diesen den berühmten Codex Sinaiticus, den er in erster Linie nebst den alten lateinischen Versionen zur Grundlage seiner Hauptausgabe machte. Von den vielen Ausgaben Tischendorfs, die seit 1841 erschienen, ist die Editio VIII. critica major (2 Textbde., 1864—1872) von hervorragendster Bedeutung und für den Bibelkritiker unentbehrlich. Den zur Ausgabe gehörenden Band der höchst wertvollen Prolegomena bearbeitete C. R. Gregory in drei Teilen (1884—1894).

3. Auf dem Boden der Bentley-Lachmannschen kritischen Grundsätze stehen auch die Herausgeber der beiden berühmten neuesten englischen Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes, der Philolog Sam. Prideaux Tregelles († 1875) und die Cambridger Theologen B. F. Westcott († 1901) und F. J. A. Hort († 1892). — Erstere Ausgabe erschien nach 20jähriger Vorarbeit in den Jahren 1857 bis 1872. Erst 1879 brachten Hort und Steane das Werk durch Hinzufügung der Prolegomena zum Abschlusse.[1] Die Ausgabe unterscheidet sich von der Lachmannschen dadurch, daß sie den ältesten Text geben will, und daß ihr ein weit reichhaltigeres und genau kollationiertes Zeugenmaterial zugrunde liegt, von den Ausgaben Tischendorfs, daß sie viel sorgfältiger die alten Versionen und die Väterzitate berücksichtigt.

Die Ausgabe von Westcott-Hort erschien nach fast 30jähriger Arbeit 1881 in zwei Bänden.[2] Sie will die ursprünglichen Worte des Neuen Testamentes genau wiedergeben, soweit sie nach den heute bekannten Urkunden bestimmt werden können. Besonderer Wertschätzung erfreut sich der Codex Vaticanus. — Die Ausgabe gilt noch heute vielfach als die beste, doch fehlt es nicht an Gegnern.[3]

4. Aus der Gegenwart sind drei Ausgaben von katholischen deutschen Gelehrten rühmend zu nennen. Novum testamentum. Graece et latine. Von Friedr. Brandscheid (1893, 3. Aufl. 1906). *Ἡ καινὴ διαθήκη ἑλληνιστί.* Novum Testamentum Vulgatae editionis. Von M. Hetzenauer (1. Bd. 1896, 2. Bd. 1898). Vogels, H. J., Novum testamentum graece[2] (1922)[4]. Lob verdient auch die nach dem Codex Vaticanus angefertigte Ausgabe von Eugène Bodin (1911).

Auf protestantischer Seite sind erwähnenswert: Die selbständige Bearbeitung des neutestamentlichen griechischen Textes von B. Weiß, Professor in Berlin (Das Neue Testament. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung 1894. 1896. 1900. Das Neue Testament, Handausgabe, 3 Bde., 1902).[5] Die Ausgaben von O. v. Gebhart (seit

[1] Ein Abdruck des Textes erschien 1887.

[2] Der erste Band erschien 1898 in dritter, der zweite 1896 in zweiter Auflage. Eine Textausgabe erschien 1906 in vierzehnter Auflage.

[3] Das waren und sind die wenigen Verteidiger des Textus receptus in England und neuestens namentlich auch v. Soden in Berlin.

[4] Vgl. hiezu Biblica, II, 1, p. 78 ff.

[5] In 2. Auflage erschienen 2. und 3. Band 1902, 1. Band. 1905.

1881), E. Nestle (9. Aufl. 1912), Weymouth (3. Aufl. 1905) und Alex. Souter (1910).

Zuletzt suchte Herm. v. Soden († 1914) unter Verwertung eines ungeheuren, durch zahlreiche Mitarbeiter gesammelten Zeugenmaterials, der Minuskeln wie der Majuskeln (mit Ausschluß der Lektionarien), der ältesten Versionen und aller irgend erreichbaren Zeugnisse des 2., 3. und 4. Jahrhunderts (Kommentare), die Geschichte des neutestamentlichen Textes zu schreiben und den Urtext soweit nur immer möglich, zu rekonstruieren. Die Frucht der immensen Arbeit liegt nunmehr unter dem Titel: Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte in zwei Teilen vor. I. Teil[2] (1911): Die Textzeugen, Die erhaltenen Textformen, Die Textgeschichte der ältesten Texte; II. Teil (1913): Text mit Apparat nebst Ergänzungen zum I. Teil. — Das Werk wurde von den einen mit Bewunderung, von anderen mit schweren Bedenken aufgenommen. Zum Beispiel wird es als großer Mangel bezeichnet, daß die Kirchenvätertexte nicht in genügender Weise herangezogen wurden. Auch das Problem des westlichen Textes sei noch keineswegs gelöst.[1] — Eine Handausgabe erschien 1913. — Eine kritische Neuausgabe des Neuen Testamentes hatte auch Gregory († 1916) nach Einholung des Gutachtens aller Fachgelehrten vorbereitet.[2]

2. Kapitel.

# Geschichte der alten Übersetzungen.[3]

## § 22. Die Übersetzungen im allgemeinen.

1. Die alten Übersetzungen der heiligen Bücher haben eine hohe textkritische Bedeutung. Namentlich sind jene Übersetzungen, die noch vor den ältesten vorhandenen Handschriften des Urtextes angefertigt wurden, vom höchsten Werte, weil sie für diese Zeit die Stelle der Handschriften vertreten. Die den erhaltenen griechischen Handschriften gleichzeitigen Versionen dienen als Zeugen der ursprünglichen Beschaffenheit dieser.

2. Es ist selbstverständlich, daß ihr Wert ein verschiedener ist und sich nicht allein nach dem Alter bemißt. Das oben Gesagte gilt in erster Linie von den alten unmittelbar aus dem Urtexte geflossenen Übersetzungen. Die mittelbaren Überzeugungen bezeugen zunächst die Lesung der Mutterübersetzung. — Der Wert der Übersetzung hängt aber auch ab von der Bildung und Geschicklichkeit des Übersetzers, vom

---

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, LXXXVI, 590 ff. Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, XV, 323 ff.
[2] Vgl. Vorschläge (1911).
[3] Vgl. außer den katholischen Einleitungswerken Nestle, 106 ff., und Gregory, II, 485 ff.

Charakter der Übersetzung (wörtliche Übersetzung oder Paraphrase) und von der Reinheit ihrer Erhaltung.

3. Im folgenden sollen die ältesten wichtigsten Übersetzungen als Zeugen der Integrität des überlieferten Urtextes vorgeführt werden.

## § 23. Die altlateinischen Übersetzungen.

I. 1. Die Geschichte der ältesten lateinischen Übersetzungen des Neuen Testamentes ist noch lange nicht aufgehellt, und stimmen die Ansichten hierüber nicht überein. — Jedoch kann mit Sicherheit behauptet werden, daß schon in sehr früher Zeit, mit der fortschreitenden Ausbreitung des Christentums im Abendlande, namentlich in Italien, Afrika und Gallien, lateinische Übersetzungen der heiligen Schriften entstanden.

Wohl war in Rom und in den Provinzstädten des Römerreichs das Griechische die internationale Verkehrssprache und Sprache der Gebildeten, und sicher gebrauchten die Juden, an die sich auch hier die Glaubensboten zuerst wandten, die griechische Übersetzung der Septuaginta; aber von den mittleren und unteren Ständen der Städte, unter denen das Evangelium zumeist und zuerst Anhänger fand,[1] wurde doch ausschließlich die lateinische Sprache geredet.[2] — Mit Rücksicht darauf läßt sich von vornherein annehmen, daß aus praktischen Bedürfnissen sowohl für die private Erbauung der Gläubigen als auch für die öffentliche Lesung bei gottesdienstlichen Versammlungen wahrscheinlich schon im 1. Jahrhundert Übertragungen wenigstens einzelner Teile des Neuen Testamentes, zum Beispiel der Evangelien ins Lateinische stattgefunden haben.

2. Es fehlt hiefür auch nicht ganz an äußeren Zeugnissen. So schreibt der hl. Augustin[3] die Übersetzung der heiligen Schriften ins Lateinische „primis fidei temporibus" zu.[4]

Zusatz. Cornely[5] leugnet die Notwendigkeit einer lateinischen Übersetzung für Rom und Unteritalien und behauptet unter Beibringung mancher Gründe, daß der Gottesdienst der römischen Kirche wenigstens durch zwei Jahrhunderte[6] in griechischer Sprache gehalten wurde. — Dies ist nun gewiß richtig. Nichtsdestoweniger kann und muß zugestanden werden, daß sowohl für die mit

---

[1] Schon unter Nero gab es in Rom eine ingens multitudo christianorum (Tacitus, Ann., 15, 44).

[2] Vgl. Kaulen, I, 191. Brandscheid, 149. Gregory, II, 595.

[3] De doctr. christ., II, 11.

[4] Rufinus (Apol., II, 33), den Kaulen als weiteren Zeugen anruft, redet wohl vom Alten Testamente.

[5] A. a. O. 363 ff. Vgl. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols (1875), III, 267 ff. 451 ff.

[6] Nach F. Probst (Die abendländische Messe, 1896) durch vier Jahrhunderte. Vgl. auch G. B. de Rossi, Roma sotterranea (1867), II, 136 f.

der Liturgie verbundene öffentliche Lesung der heiligen Schriften als auch für die schon damals sicher gebräuchliche häusliche Lesung[1] auch die Übertragung die lateinische Volkssprache notwendig war.

II. Die erste sichere historische Nachricht über das Vorhandensein einer lateinischen Bibel des Neuen Testamentes stammt aus Nordafrika, wo das Lateinische sehr früh schon das Punische verdrängt hatte.[2] — Tertullian spricht nämlich wiederholt und bestimmt von einer lateinischen Übersetzung, die er wohl auch selbst gebrauchte und von der er sagt, daß sie bereits zur Gewohnheit geworden sei (in usum exiit).[3] Ihre Entstehung fällt also sicher wenigstens in die Mitte des 2. Jahrhunderts. — Einer anderen Übersetzung scheint sich der hl. Cyprian bedient zu haben.[4]

III. Im 4. Jahrhundert bezeugen unter anderen der hl. Augustin in Afrika und Hieronymus in Rom eine Vielheit lateinischer „Interpreten“.[5]

1. Augustin redet von einer unendlichen Verschiedenheit und Unzahl lateinischer Interpreten (latinorum interpretum infinita varietas, interpretum numerositas; latini interpretes nullo modo numerari possunt). — Er redet aber auch von einer Übersetzung, der er den Vorzug gibt, und deren Gebrauch er empfiehlt, weil sie sich vor den anderen durch Treue und Klarheit auszeichne, und nennt sie Itala, die italische (Itala ceteris praeferatur, quia est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae).[6]

Zusätze. 1. Aus den zuerst angeführten Worten Augustins kann kein zwingender Schluß auf eine Vielheit selbständiger Übersetzungen gemacht werden; es können auch abweichende Rezensionen und Textgestaltungen oder verschiedene Übersetzungen der einzelnen Bücher gemeint sein.[7] — Doch wird daran festzuhalten sein, daß Augustin mit der „Itala“ eine vom afrikanischen Texte zu unterscheidende Übersetzung benennen will.[8]

2. Der Name Itala kann wohl nur dahin gedeutet werden, daß diese Übersetzung in Italien (Norditalien, Mailand) entstanden und dort vor-

---

[1] Vgl. die Ermahnung zum fleißigen Lesen der heiligen Schriften unter anderem bei Klem. Rom., Ad. Cor. 45, 2.

[2] Plinius, Hist. nat., 18, 3, 22.

[3] Tertullian, De Monog., 11; Contra Prax., 5; Adv. Marc., 2, 9.

[4] Vgl. Brandscheid, 149. Hans v. Soden, Das lateinische N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians (1909). — Über die lateinische Übersetzung des Barnabasbriefes (Ende des 2. Jahrhunderts), die gleichfalls die Existenz einer lateinischen Bibel bezeugt, vgl. Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes (1908); Der lateinische Barnabasbrief und die Bibel (1909).

[5] Über Hilarius von Poitiers vgl. F. Schellauf, Rationem afferendi locos litterarum divinarum, quam sequi videtur S. H. (1898).

[6] De doctr. christ., II, 11. 14. 15.

[7] Vgl. Gregory, Textkritik, II, 596. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét., I (1901), 105; Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1912, 88 ff.

[8] Gegen F. C. Burkitts (The old Latin and the Itala [1896]) These, daß die Itala nichts anderes sei als die Vulgata des hl. Hieronymus, vgl. Bibl. Zeitschrift, VI, 225 ff.

nehmlich im Gebrauche war.[1] — Wahrscheinlich hat sie Augustin selbst nach Afrika gebracht.[2]

3. Die Itala Augustins war von der Übersetzung, die Tertullian gebrauchte, und von jener, deren sich Cyprian bediente, verschieden, was sich aus der Vergleichung der Zitate ergibt.[3]

2. Auch Hieronymus spricht wiederholt von einer varietas interpretum.[4] Aber er redet auch von einer vetus editio, translatio vetus, antiqua interpretatio, vulgata editio[5], und es liegt nahe, darunter die in der römischen Kirche seit langem in der Liturgie und bei den öffentlichen Vorlesungen gebrauchte und von Hieronymus selbst benutzte Version zu verstehen.[6]

IV. Nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung werden meist zwei selbständige altlateinische Übersetzungen angenommen: eine afrikanische und eine europäische (Rom?). Die Italische (Augustinus) wird dagegen als revidierte Form der europäischen anzusehen sein.[7] Doch hat sich keiner dieser drei Texte rein erhalten.[8]

Zusätze. 1. Die Übersetzung, von der Hieronymus spricht, ist nach dem Gesagten mit der Itala Augustins verwandt,[9] aber nicht mit ihr zu identifizieren.[10]

2. Von vielen[11] wird behauptet: 1. Es habe zu den Zeiten des Tertullian, des hl. Augustin und hl. Hieronymus nur eine lateinische Bibelübersetzung gegeben, aber mehrere voneinander abweichende Rezensionen; 2. diese eine Übersetzung sei in Nordafrika entstanden, erst von dort nach Italien gekommen und habe etwa hier eine verbesserte Gestalt erhalten.[12]

---

[1] Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata, 119 ff. Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus (1879), 4 ff. 19 ff. Gregory, Textkritik, II, 597 f.

[2] Vgl. Brandscheid, 149. Gregory, II, 598.

[3] Ziegler, a. a. O. 36 ff. Poggel, Die vorhieronymianischen lateinischen Bibelübersetzungen (1900), 56 ff.

[4] Ad Dam., ep. 18, 21; vgl. Ad Pammach., ep. 49, 4.

[5] Siehe die Belege bei Kaulen, I, 193.

[6] Daß diese Bezeichnungen bei Hieronymus als nomen collectivum für alle lateinischen Bibelübersetzungen gelten (Kaulen-Hoberg), halte ich für sehr unwahrscheinlich.

[7] Vgl. Nestle, 135. Westcott-Hort, Introd., 78 ff. Jacquier, Le Texte du Noveau Testament (1913). v. Soden (Die Schriften des N. T. I, 3, 1544 ff.) nimmt zwei, unabhängig voneinander entstandene Übersetzungen an, eine afrikanische und eine italische.

[8] Vgl. Vogels, Zur afrikanischen Evangelienübersetzung (Bibl. Zeitschrift, XII, 251 ff.).

[9] In der Konstitution des Papstes Sixtus V. (1. März 1590) und in der Präfatio zur Klementina werden beide Übersetzungen indentifiziert („quam s. Hieronymus Vulgatam [et communem], s. Augustinus Italam appellat").

[10] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie, 1909, 804 ff.

[11] Vgl. Cornely, I, 363 ff. Weitere Literatur bei Fell, Einleitung, 175.

[12] Fell, 180.

V. 1. Früher faßte man die lateinische Bibel vor Hieronymus unter den Namen Itala zusammen. Gegenwärtig benennt man sie meist als Vetus latina (Old-Latin).

2. Alle altlateinischen Übersetzungen sind aus dem griechischen Urtexte angefertigt, an dessen Wortlaut sie sich eng anschließen. Ihre Sprache ist das Vulgärlatein,[1] die alte römische Volkssprache, die im 1. und 2. Jahrhundert sowohl in Rom als auch in den Provinzen als Umgangssprache im Gebrauch war. Ihre Verfasser sind unbekannt.

3. Die Vetus latina ist wegen ihres Alters und ihrer Treue für die Erkenntnis des zugrunde liegenden Urtextes von hohem Werte, wenn auch ihre Texte, wie sie vorliegen, zahlreiche Spuren einer langen Entwicklung tragen.

VI. 1. Handschriften des altlateinischen Neuen Testamentes kennt man etwa vierzig, die meist die Evangelien, die Apostelgeschichte und Paulinischen Briefe, seltener die katholischen Briefe und die Apokalypse bieten. — In den Ausgaben werden sie mit den Buchstaben des kleinen lateinischen Alphabetes bezeichnet. — Sie sind sehr voneinander verschieden; viele sind lückenhaft oder nur Fragmente. Ihr Ursprung und ihre Geschichte ist unsicher, die ältesten stammen aus dem 4. und 5. Jahrhundert.[2]

2. In neuerer und neuester Zeit wurde wie für Durchforschung der lateinischen Bibelzitate vorhieronymischer Väter, so für die Sammlung und Herausgabe der altlateinischen Bibelhandschriften viele Arbeit geleistet.[3]

## § 24. Die Vulgata.

I. 1. Das altlateinische Neue Testament teilte mit dem Urtexte das gleiche Schicksal. Im Laufe der Zeiten waren in den Abschriften so viele Textänderungen vorgenommen worden, daß die Einheit der Liturgie in Frage kam. Der hl. Hieronymus klagt hierüber in bitteren Worten.[4]

2. Da beschloß Papst Damasus I. (366—384), als für die Kirche endlich Zeiten der Ruhe gekommen waren, die Herstellung eines

---

[1] Vgl. hierüber die Ausführungen bei Kaulen, I⁵, 197 ff. Roensch, Itala und Vulgata² (1875).

[2] Siehe Nestle, 128 ff. Gregory, Textkritik, II, 598 ff.

[3] Diesbezüglich hat sich schon der Mauriner Petrus Sabatier († 1742) mit seinem Werk: Bibliorum sacr. latinae versiones antiquae, sive vetus italica et ceterae quaecumque reperiri potuerunt (3 Bde.), Rheims und Paris 1743 bis 1749, hohe Verdienste erworben. J. Denk bereitet eine Neubearbeitung dieses Werkes vor, die in vier Bänden unter dem Titel: Dom Petrus Sabatier, sein Italawerk und dessen Neubearbeitung, erscheinen wird. Vgl. Bibl. Zeitschrift, VI, 337.; XII, 338 f.; Programm und Probeheft (1914). — Diesem Zwecke dienen die Old-Latin Biblical Texts von Wordsworth, White, Sanday und Buchanan (Oxford), bis jetzt sechs Nummern. Über weitere Literatur vgl. Nestle 126 ff.

[4] Praef. in Jos.: Apud Latinos tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit quod ei visum est. Vgl. auch Ad Damas. praef. in Evang.

einheitlichen lateinischen Bibeltextes. — Zur Ausführung dieses Werkes war niemand geeigneter als der hl. Hieronymus. Seine Heiligkeit sowohl als seine allseitige hohe Gelehrsamkeit, die er sich durch langes Studium und weite Reisen erworben, und insbesondere sein langjähriges intensivstes Studium der Heiligen Schrift befähigten ihn zu diesem Unternehmen in ausgezeichneter Weise.

3. Hieronymus war, wie es scheint, von Damasus zur römischen Synode 382 eingeladen worden und erhielt den Auftrag zur Emendation des lateinischen Neuen Testamentes. — Bereits 383 konnte er den revidierten Text der Evangelien und bald nachher den der übrigen heiligen Bücher des Neuen Testamentes vorlegen.[1]

II. Über die Grundsätze, nach denen er bei der Emendation mit größter Gewissenhaftigkeit vorging, spricht sich Hieronymus in der Praefatio in evangelistas ad Damasum aus. — 1. Er wollte keine neue Übersetzung geben, sondern durch Revision des altlateinischen Neuen Testamentes einen mit dem Urtexte möglichst übereinstimmenden einheitlichen Text herstellen.[2]

2. Mit Zuhilfenahme der ältesten griechischen Handschriften, die uns nicht mehr vorliegen, verbesserte er, was ihm unrichtig übersetzt zu sein schien; alles andere ließ er unverändert, auch wenn es sprachwidrig war, um bei den Gläubigen keinen Anstoß zu erregen.[3]

3. Er wußte nämlich gar wohl, welcher Beurteilung seine Arbeit ausgesetzt sein werde. Doch tröstete er sich damit, daß der oberste Priester ihm das Werk aufgetragen, und daß es sich um die Wahrheit handle.[4]

III. 1. Der Text des Hieronymus fand anfänglich keine allgemeine Annahme. In Rom wird er freilich sogleich gebraucht worden sein,[5] auch Augustinus nahm ihn gut auf.[6] — Erst um die Wende des 6. Jahrhunderts kam er durch den Einfluß Gregors I. (590—604) in Italien

---

[1] Vgl. De vir. ill., 135: Novum Testamentum graecae fidei reddidi. Wie weit Hieronymus die übrigen neutestamentlichen Bücher einer Revision unterzog, ist streitig. Vgl. Nestle, 141.

[2] Novum opus me facere cogis ex veteri, ut post exemplaria scripturarum toto orbe dispersa quasi arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum graeca consentiant veritate decernam.

[3] Codicum graecorum emendata collatione sed veterum. Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant.

[4] Quis doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumpserit et a saliva quam semel imbibit viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in verteribus libris addere, mutare, corrigere? Adversum quam invidiam duplex causa me consolatur: quod et tu qui summus sacerdos es fieri iubes, et verum non esse quod variat, etiam maledicorum testimonio comprobatur.

[5] Doch schreibt Gregor der Große in der Vorrede zur Expos. in Job: Sedes apostolica utraque utitur.

[6] Epist. 71, 6.

und bald darauf im ganzen Abendlande zur allgemeinen kirchlichen Anerkennung[1] und ist bis heute ausschließlich im Gebrauche. — 2. Zur Zeit des hl. Beda Venerabilis (674—735) war die altlateinische Bibel bereits aus dem kirchlichen Gebrauche verschwunden, so daß sie die vetusta, antiqua genannt wurde. — So wurde die Revision des Hieronymus zur Vulgata (= die allgemein verbreitete), wie sie später ausdrücklich bezeichnet wurde.[2]

## § 25. Die wichtigsten Vulgatahandschriften.[3]

I. Aus der großen Zahl der Vulgatahandschriften (man schätzt sie auf zirka 8000[4]) müssen für das Neue Testament an erster Stelle der Codex Fuldensis (fu) und Amiatinus (am) genannt werden.

1. Der Codex Fuldensis aus dem 6. Jahrhundert,[5] befindet sich gegenwärtig in Fulda und enthält das ganze Neue Testament. Der Text der Evangelien ist harmonistisch ineinandergeschoben[6] und zum Zwecke der kirchlichen Vorlesung in kleine Abschnitte geteilt. — Der hl. Bonifatius soll ihn von Italien gebracht haben; er benutzte und glossierte ihn. — Ausgabe von E. Ranke (1868).

2. Der Codex Amiatinus[7] aus dem Anfange des 8. Jahrhunderts, entstand nach einer alten Vorlage (Text des Kassiodor) in England, wurde lange Zeit im Zisterzienserkloster in Monte Amiata in Toscana bewahrt und befindet sich gegenwärtig in Florenz. Er ist stichometrisch in Majuskeln geschrieben, enthält alle Bücher des Neuen Testamentes und gilt als die beste Vulgatahandschrift. — Ausgabe von Tischendorf (1850. 1854).

II. Außer diesen seien noch folgende Handschriften erwähnt: 1. Der (Evangelien-) Codex Bodleianus (bodl) aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, befindet sich in Oxford, ist sehr lückenhaft. Papst Gregor I. soll ihn dem hl. Augustin, dem Apostel der Angelsachsen, geschenkt haben. — 2. Der Codex Forojuliensis (for) aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, befindet sich in Cividale, dem alten Forum Julium, bei Udine, eine lückenhafte Evangelienhandschrift. — Bruchstücke des Markusevangeliums werden in Venedig und Prag bewahrt und wurden einst als Autograph des Markus angesehen. — 3. Der Codex Toletanus (tol) aus dem 7. oder 8. (nach anderen aus dem 10.) Jahrhundert, befindet

---

[1] Isidor von Sevilla (De divinis offic., 1, 12): Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur.

[2] Vgl. Rottmanner, Hist.-polit. Blätter, 114. Bd. (1894), 31 ff. 101 ff.

[3] Vgl. insbesondere Gregory, II, 626 ff.; III, 1332 ff. Scrivener-Miller, Introd., II⁴ (1894); S. Berger, Histoire de la Vulgate (1893).

[4] Die Liste der neutest. Handschriften bei Gregory (III) zählt 2472 Nummern.

[5] Er wurde auf Befehl des Bischofs Viktor von Capua zwischen 540 und 546 geschrieben. Unter der Apostelgeschichte ist das Jahr 545 ausdrücklich notiert.

[6] Vgl. Vogels, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendlande (1919).

[7] Vgl. Schmid, Tübinger Quartalschrift, 1907, 4.

sich in Madrid (früher in Toledo), enthält in gotischen Majuskeln das ganze Neue Testament. — 4. Der Codex Cavensis (cav) aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, befindet sich im Kloster der Trinitarier zu Cava bei Neapel (eine Abschrift in der Vatikanischen Bibliothek), enthält das ganze Neue Testament. — 5. Der Codex Paulinus oder Carolinus aus dem 9. Jahrhundert wird im Kloster S. Paolo in Rom bewahrt, enthält den Text der dem Kaiser Karl dem Großen gewidmeten Bibel Alkuins. — 6. Evangelium Gatianum von St. Gatian in Tours, eine irische Handschrift des 8. Jahrhunderts, mit zahlreichen Bestandteilen der afrikanischen Übersetzung. Befindet sich jetzt auf der Nationalbibliothek in Paris.[1] — 7. Der Codex Basetti Tridentinus aus dem Ende des 13. oder aus dem 14. Jahrhundert, enthält auf 601 Blättern das ganze (Alte und) Neue Testament, befindet sich in Trient und wurde von den Vätern des Tridentinischen Konzils benutzt.[2]

## § 26. Geschichte der Vulgata bis zum Konzil von Trient.[3]

I. Der Text des hl. Hieronymus blieb nicht lange unangetastet. — Mancherlei Ursachen wirkten zusammen. Die Hauptursache war wohl, daß die altlateinische Bibel noch lange im Gebrauch blieb. Dadurch geschah es leicht, daß bei den Abschriften des revidierten Textes nicht nur einzelne Ausdrücke, sondern selbst ganze Verse und Abschnitte unabsichtlich oder wissentlich aus dem alten Texte herübergenommen wurden. Die ältesten Vulgatahandschriften bieten hiefür genug Belege. — Nicht selten wurden kritische Randbemerkungen eines früheren Schreibers in den Text aufgenommen, oder Änderungen nach der kirchlichen Liturgie vorgenommen. — Auch begann man bald, den vermeintlich unklassischen Text des hl. Hieronymus sprachlich zu verbessern.

II. Bei diesem Stande der Dinge sahen sich bereits vom 6. Jahrhundert an fromme und gelehrte Männer veranlaßt, der zunehmenden Textkorruption der Vulgata Schranken zu setzen und an der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes zu arbeiten.

1. Unter diesen ist der Zeit nach zuerst der Abt Kassiodor (gest. um 570) zu nennen, der in der Bibliothek des von ihm gestifteten Klosters Vivarium (in Bruttium) ein von ihm sorgfältig korrigiertes Vulgataexemplar hinterlegte und seinen Mönchen Vorschriften und Regeln für die Anfertigung neuer Kodizes gab.[4] Diese erlangten jedoch außer den klösterlichen Mauern wohl kaum Geltung.

2. Am Ende des 8. Jahrhunderts erhielt Alkuin († 804) von Kaiser Karl dem Großen den Auftrag, einen verläßlichen Vulgatatext

[1] Vgl. Heer Joh., Ev. Gatianum (1910).
[2] Vgl. Hetzenauer, Bibl. Zeitschrift, II, 3, 226 ff.
[3] Vgl. außer den oft genannten Einleitungswerken insbesondere Kaulen, Geschichte der Vulgata (1868), und Sam. Berger, a. a. O.
[4] Inst. div. litt. Praef., c. 14. 15. Vgl. Corssen, Die Bibeln des Cassiodorus und der Codex Amiatinus (Jahrbuch für prot. Theologie, 1883 und 1891).

herzustellen. Alkuin unterzog sich der Arbeit, verbesserte den Text nach alten, aber wohl nur lateinischen Handschriften und überreichte das Exemplar dem Kaiser in seinem Palaste zu Aachen am Weihnachtsfeste 801. — Die Biblia Alcuini oder Caroli M. blieb im fränkischen Reiche durch mehrere Jahrhunderte maßgebend, und ihr Text liegt vielen Handschriften zugrunde.

3. Im 11. Jahrhundert bemühten sich um die Wiederherstellung eines verläßlichen Textes der heilige Abt und Kardinal Petrus Damiani († 1072), oft der zweite Hieronymus genannt, und der selige Abt Lanfranc von Bec in der Normandie (später Erzbischof von Canterbury, † 1089), dessen Rezension in England und Frankreich lange Zeit die Norm für Abschriften blieb.

4. Das 12. Jahrhundert kennt den Abt Stephan Harding II. von Citeaux († 1134) als Verbesserer des Textes. Er korrigierte die Übersetzung unter Berücksichtigung des Urtextes nach älteren Handschriften und rechtfertigte die aufgenommene Lesart in Randbemerkungen. Die so hergestellte Rezension sollte als Normalexemplar für den ganzen Zisterzienserorden gelten.[1]

5. Das Verfahren Stephan Hardings fand Nachahmung. Orden und Universitäten wollten ihre eigenen Normalexemplare haben. Zu besonderem Ansehen gelangt der Text der Pariser Universität (Parisius oder exemplar Parisiense) zirka 1230, der in zahlreichen Abschriften verbreitet und so seit dem 13. Jahrhundert der textus receptus der abendländischen Kirche wurde, aber keineswegs den Beifall aller fand.[2]

III. 1. Das 13. Jahrhundert brachte zur Herstellung eines zuverlässigen und einheitlichen Textes die sogenannten Korrektorien (Epanorthotae).[3] — Man begann nämlich aus den ältesten zugänglichen lateinischen Handschriften, aus den Schriften der Väter, besonders des hl. Hieronymus, und durch Vergleichung des Urtextes einen umfangreichen kritischen Apparat zu sammeln. Die als richtig beurteilten Varianten wurden für die Abschreiber als Normallesarten bezeichnet. Der Apparat wurde anfanglich am Rande der Handschriften angebracht, später in besonderen Büchern zusammengeschrieben. — Eine derartig glossierte Handschrift oder eine derartige selbständige Sammlung nannte man ein Korrektorium.[4]

---

[1] Das Exemplar (4 Bde.) ist noch erhalten und befindet sich auf der Stadtbibliothek zu Dijon.

[2] Der englische Franziskaner Roger Bacon († 1294) nennt in eifernder Übertreibung den Text pro majori parte horribiliter corruptum in exemplari vulgato h. e. Parisiensi. (Vgl. Denifle H., Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1888, 277.)

[3] Vgl. die eben zitierte Schrift Denifles, 264 ff., und Kaulen, Geschichte der Vulgata, 253 ff.

[4] Nach Denifle (a. a. O. 284) handelte es sich bei Korrekturen der Bibel des 13. Jahrhunderts und der späteren Zeit lediglich um die Korrektur der Pariser Bibel.

2. Das erste Korrektorium fertigten (1236—1248) die Dominikaner in Sens (Frankreich) an (Correctorium Senonense).[1] Da dieses aber nicht befriedigte,[2] so arbeitete der Dominikaner Hugo vom heiligen Carus ein neues Korrektorium aus (Correctorium Dominicanorum), welches durch Dekret des Generalkapitels 1525 für den ganzen Orden vorgeschrieben wurde, nach welchem die liturgischen Bücher und Bibelhandschriften des Ordens verbessert wurden und dessen sich auch des Ordens größter Theolog, der hl. Thomas, bediente. — Bald folgten die Franziskaner, Kartäuser u. a.

3. Unter den Korrektorien nimmt wegen der Menge seines kritischen und exegetischen Materials einen hervorragenden Platz das zum Teil erhaltene Correctorium Sorbonicum ein, so genannt, weil es im 14. und 15. Jahrhundert an der Sorbonne (theologische Fakultät) in Paris aufbewahrt wurde. Der Verfasser ist unbekannt.[3]

4. Die Korrektorien sind für die Kritik des Vulgatatextes von größter Bedeutung, aber ihren nächsten Zweck, nämlich der eingerissenen Textkorruption zu steuern und einen korrekten, einheitlichen Text herzustellen, erreichten sie ebensowenig als die vorangegangenen Arbeiten einzelner. Denn einmal kamen sie außerhalb der betreffenden Körperschaften nicht zur Geltung. Sodann hielten sich die Abschreiber vielfach nicht an die vorgezeichneten Weisungen und nahmen nach wie vor ihre willkürlichen Änderungen oder vermeintlichen Verbesserungen vor. — Roger Bacon bat deshalb den Papst Klemens IV., die Herstellung eines einheitlichen Textes, und zwar die Wiederherstellung des Hieronymustextes selbst in die Hand zu nehmen.[4]

IV. 1. Die Verwirrung steigerte sich neuerdings im späteren Mittelalter. — Durch den Humanismus wurde es gleichsam zur Mode, den herkömmlichen Text nach klassischem Stil zu verbessern. — Die Erfindung der Buchdruckerkunst mehrte wohl die Ausgaben der Vulgata, leistete dagegen anfänglich der Kritik schlechte Dienste, da man ohne weiteres die erste beste Handschrift abdruckte oder auch schon gedruckte Exemplare vervielfältigte.

---

[1] Manche Gelehrte (vgl. Trenkle, 439; Gregory, II, 617) sind der Ansicht, dieses Korrektorium sei mit dem Parisius identisch und es werde so genannt, weil es der Erzbischof von Sens approbiert habe. Vgl. dagegen Denifle, a. a. O. 284.

[2] Vielleicht bezieht sich auf dieses Werk die Klage Bacons (Epist. ad Clem. IV.): Eorum correctio est pessima corruptio et destruitur textus Dei; et longe minus malum est uti exemplari Parisiensi non correcto quam eorum correctione.

[3] Roger Bacon erwähnt unter den höchsten Lobsprüchen einen Ungenannten, der sich 40 Jahre lang mit der Verbesserung des Textes abgegeben hatte. Dieser Ungenannte war, wie es scheint, der Verfasser des Correctorium Vaticanum (Gregory, II, 618). — Ob beide Correctoria nicht identisch sind? C. Vercellone, Dissertazioni accademiche, 1864, 48 ff., handelt ausführlich über eine Abschrift des Correctorium Sorbonicum, die er auf der Vatikanischen Bibliothek auffand.

[4] Vgl. Witzel, O. F. M., im Archivum Franciscanum hist., III, 196 ff.

2. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und mehr noch seit dem Ausbruche der sogenannten Reformation begann man sowohl auf seiten der Katholiken als auch der Protestanten wetteifernd teils neue lateinische Übersetzungen nach einem vorliegenden Urtexte anzufertigen, teils die Vulgata nach dem Originaltexte (ja selbst nach der deutschen Übersetzung Luthers) zu verbessern.[1] Hiezu trug nicht wenig der Umstand bei, daß die Reformatoren die alte kirchliche Vulgata verwarfen.

3. Durch solches Verfahren erlitt nicht nur das Ansehen der Vulgata den größten Schaden, sondern es ging auch die Einheit des Textes beinahe ganz verloren. Doch blieb die Integrität hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehren noch unangetastet.[2]

4. Die Versuche der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes unter kritischer Benutzung der alten Handschriften blieben vereinzelt. Verdienste in dieser Richtung erwarb sich der Herausgeber der Komplutenser Polyglotte und Robert Stephan in Paris, der auf Grund guter Handschriften zahlreiche kritische Vulgataausgaben veranstaltete, unter welchen die Ausgaben von 1532 und 1540 als die besten gelten. Wegen der kalvinistisch angehauchten Beigaben verfielen sie jedoch der Zensur seitens der Pariser theologischen Fakultät.

## § 27. Die Dekrete des Konzils von Trient über den Gebrauch, das Ansehen und die Herausgabe der Vulgata.

I. Nach Feststellung des Umfanges des Kanons und der Autorität der heiligen Bücher traf das Konzil von Trient durch nachstehendes Dekret auch über das Ansehen und den Gebrauch der Vulgata seine Entscheidung:[3] Sacrosancta synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et Vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Zusatz. Durch dieses Dekret wollte das Konzil für die abendländische Kirche den Gebrauch der Vulgata, wie sie bisher seit Jahrhunderten in der

[1] So bearbeitete Erasmus 1516 das Neue Testament (nach seiner griechischen Ausgabe), Santes Pagninus übersetzte (1493—1518) die ganze Heilige Schrift (erschien 1527), Kardinal Kajetanus (1530 und 1531) das Neue Testament.

[2] Vgl. Konstitution des Papstes Sixtus V. vom 1. März 1590 (abgedruckt bei Hetzenauer, 51 ff.): Quamvis in hac tanta lectionum varietate nihil hucusque repertum sit, quod fidei et morum causis tenebras offundere potuerit.

[3] Ss. VI (8. April 1546).

Liturgie und bei aller kirchlichen Verhandlungen verwendet wurde, auch für die Zukunft feststellen. — Ferner wollte es das Ansehen der Vulgata, das damals vielfach verlorengegangen war, wiederum herstellen.

II. Sinn und Tragweite des Dekretes. — 1. Durch dieses Dekret wurde die alte Vulgata als authentisch erklärt, das heißt, es wurde erklärt, daß sie in allem Wesentlichen als getreue (fidelis) Übersetzung und so als zuverlässige Quelle des ganzen wesentlichen Inhaltes der schriftlichen Gottesoffenbarung ein unanfechtbares Beweisinstrument ist, so zwar, daß sie nicht nur keinen derartigen Textfehler enthält, das daraus mit Recht eine irrtümliche Lehre gefolgert werden kann, sondern auch ein Beweis für Glaubens- und Sittenwahrheiten aus ihr als vollgültig anerkannt werden muß, den niemand zurückweisen und verwerfen darf.[1]

2. Die Vulgata wurde unter allen damaligen lateinischen Bibelübersetzungen als authentisch erklärt.

3. Die Authentizität der Vulgata wurde ausgesprochen, weil, das heißt soweit dieselbe durch den dogmatischen Gebrauch so vieler Jahrhunderte approbiert war.

4. Endlich wurde (wenigstens indirekt) erklärt, daß die Vulgata (im Abendlande) als authentischer Bibeltext bei offizieller Ausübung der kirchlichen Lehrtätigkeit, bei öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Auslegungen zu gebrauchen sei.

Zusätze. 1. Nach älteren und neueren Theologen bezieht sich die Authentizität der Vulgata nur auf die Glaubens- und Sittenlehren.[2]

2. Aus der Authentizität der Vulgata im dargelegten Sinne wird gefolgert, daß Stellen, deren beständiger dogmatischer Gebrauch unerweisbar ist, nicht als authentische Schrifttexte zu verwenden sind.[3]

3. Das Dekret spricht sich über den Urtext der heiligen Bücher und über jene alten Übersetzungen, die in einzelnen Kirchenprovinzen im kirchlichen Gebrauche waren, nicht aus; ihre Authentizität und ihr Gebrauch blieben unangetastet.[4]

4. Es besagt nicht, daß die Vulgata eine absolut fehlerfreie und mit den Autographen der heiligen Bücher auch in allen unwesentlichen Dingen völlig

---

[1] Vgl. E. Lingens, Zeitschrift für kath. Theologie, XVII, 759 ff.

[2] Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie, I, 841. Scheeben, Dogmatik, I, 158. Cornely, Introd., I, 448 ff. H. Höpfl, O. S. B., Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata (Bibl. Studien, XVIII, 1—3), 1 ff. A. Maichle (Freiburger Theol. Studien), Das Dekret De editione et usu s. librorum, seine Entstehung und Erklärung (1904). W. Koch, Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen (Tübinger Theol. Quartalschrift, XCVI und XCVII).

[3] Cornely (457) verteidigt nach M. Canus, Suarez mit Recht die Ansicht, z. B. 1 Kor. 15, 51 sei nicht als authentisch anzusehen, weil der beständige dogmatische Gebrauch der Stelle sich nicht nachweisen läßt.

[4] Vgl. Leo XIII.: Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum.

übereinstimmende Übersetzung sei und den Sinn des Urtextes in jedem einzelnen Falle deutlich und genau zum Ausdrucke bringe.[1] Selbst bei dogmatischen Texten wird eine discrepantia modalis zugestanden.[2]

III. 1. Dem Dekrete über das Ansehen und den Gebrauch der Vulgata fügte das Konzil, veranlaßt durch die Tatsache der großen Textkorruption der Vulgataausgaben, noch folgende Bestimmung über die Herausgabe der Vulgata bei: Decernit et statuit, ut posthac s. Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et Vulgata editio quam emendatissime imprimatur.

2. Der Zweck dieser Bestimmung war nicht nur die Herstellung eines einheitlichen Textes an sich, sondern die möglichste Wiederherstellung des ursprünglichen Textes des hl. Hieronymus.

IV. 1. Das Tridentinische Dekret über die Herausgabe der Vulgata spornte die katholischen Gelehrten zu eifriger Tätigkeit an. — Schon 1547 erschien in Auftrage der theologischen Fakultät Löwen und unter der Ägide Karl V., bearbeitet von Joh. Henten, O. Pr., ein nach streng kritischen Grundsätzen hergestellte Vulgataausgabe (Biblia Lovaniensis). Sie bot den nach 31 Handschriften verbesserten Stephanischen Text nebst Varianten, wurde oftmals (z. B. 1559, 1583, 1599), nachgedruckt und bildete auch die Grundlage der vom Antwerpener Buchdrucker Plantinus (seit 1559) hergestellten Ausgaben. — Nach dem Tode Hentens (1566) besorgten die Theologen von Löwen unter Führung des Lukas von Brügge und unter Mithilfe des Plantinus eine neue Ausgabe (1574). Der Text von Henten wurde beibehalten, der kritische Apparat aber nach weiteren 60 Handschriften vermehrt, wichtige notationes (von Lukas) beigefügt.

2. Doch die große Anzahl der vorgeführten Textverschiedenheiten war geeignet, neue Zweifel an der Zuverlässigkeit des Vulgatatextes wachzurufen, und so dienten auch diese Ausgaben dazu, die Notwendigkeit einer autoritativen Durchführung des Werkes darzutun.

Inzwischen war, was bei privater Tätigkeit der Gelehrten sich als unmöglich herausstellte, vom kirchlichen Lehramt selbst angebahnt und durch jahrzehntelange Arbeit vorbereitet worden.

## § 28. Die Sixtinische und Klementinische Vulgata.[3]

I. 1. Bei Übersendung der Dekrete über die Heilige Schrift an Paul III. (1534—1549) hatten die Konzilsväter von Trient gebeten, der Papst möge selbst durch geeignete Männer eine zuverlässige offizielle

---

[1] Leo XIII. lehrt hierüber: Quamvis, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, inspectio praecedentis linguae, suasore Augustino, proficiet.

[2] Vgl. Hetzenauer, 84. Cornely, I, 455. Franzelin, De traditione et script., 471.

[3] Vgl. Höpfl, a. a. O. 43 ff.

Vulgataausgabe herstellen lassen. Sie hofften, daß diese Ausgabe noch während des Konzils und mit Approbation des Konzils erscheinen werde.

2. Papst Paul setzte noch im Jahre 1546 in Rom eine Kommission ein, die er mit dieser Aufgabe betraute. Aber weder unter diesem Papste noch unter den Nachfolgern, Pius IV. (1559—1565), Pius V. (1566 bis 1572) und Gregor XIII. (1572—1585), kam das Unternehmen zum erwünschten Abschluß.[1]

II. 1. Im Jahre 1585 bestieg Sixtus V. (1585—1590) den Päpstlichen Stuhl. Er nahm sich der Sache mit größtem Eifer an. Die hiefür eingesetzte neue Kommission von Kardinälen und Theologen arbeitete rastlos. Die besten Vulgatahandschriften, unter diesen der Amiatinus, Fuldensis, Toletanus, Karolinus u. a., wurden aus dem ganzen Abendlande herbeigeschafft und verglichen. Bei zweifelhaften Stellen zog man den Urtext und die heiligen Väter zu Rate.

Auf solche Weise sollte der ursprüngliche Text des hl. Hieronymus soweit als möglich wieder hergestellt werden (talis prodiret, qualis primum ab ipsius interpretis manu stiloque prodierat), ohne jedoch die überlieferte kirchliche Gestalt unberücksichtigt zu lassen.

2. Gegen Ende 1589 überreichte der Präses der Kommission, Kardinal Carafa († 1591), dem Papste den korrigierten Text. — Sixtus revidierte eigenhändig den festgestellten Text und änderte denselben (nach der Biblia Lovaniensis 1583) mehrfach, wobei für ihn vor allem die consuetudo ecclesiae maßgebend war. Der Druck wurde sorgfältig überwacht, der Papst, obwohl mit Amtsgeschäften überbürdet, korrigierte selbst die Druckbogen. Seine Sorgfalt ging so weit, daß er auch noch am fertiggestellten Druck durch neugedruckte und aufgeklebte Zettelchen, durch Radierungen und Federkorrekturen Verbesserungen anbringen ließ.

3. Im Jahre 1590 lag die Ausgabe in einem Folioband gedruckt vor. Sie führte den doppelten Titel: Biblia sacra Vulgatae editionis ad concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. P. M. recognita et approbata und (auf einem weiteren Blatt): Biblia sacra Vulgatae editionis tribus tomis distincta. Romae ex typographia apostolica Vaticana 1590.[2] — Beigegeben war unter anderem die Einführungsbulle des Papstes Sixtus V. „Aeternus ille“[3], die am 1. März 1590 (nach unserer heutigen Zählung) erlassen und am 10. April 1590 laut amtlicher Beglaubigung des Magister corsorum veröffentlicht worden sein soll.[4] Diese Ausgabe heißt die Vulgata Sixtina.

---

[1] Eine wertvolle Vorarbeit leistete Kardinal Sirlet († 1585) mit seinen Annotationen zum N. T. (1549—1555). Vgl. Höpfl, Kardinal W. Sirlets Annotationen zum N. T. (1908).

[2] Siehe Hetzenauer, 118.

[3] Siehe Hetzenauer, 51 ff.

[4] Doch ist trotz dieses Publikationsvermerks das Faktum der formellen Promulgation der Bulle, durch die dieselbe Rechtskräftigkeit erhalten sollte, nicht über allen Zweifel erhaben. Vgl. bei Höpfl, a. a. O. 186 ff., die unter Ver-

III. 1. Die Sixtina befriedigte wegen der vom Papste vorgenommenen Textänderungen nicht, am wenigsten die Kommission. Nach dem Tode Sixtus' V. (27. August 1590) erfolgte ein Verkaufsverbot und die Biblia Sixtina wurde eingezogen. Auch die an verschiedene Fürsten gesandten Geschenkexemplare scheinen nach Rom zurückgekommen zu sein. Doch wurden viele Exemplare wieder angekauft.[1] — Endlich betraute der zweite[2] Nachfolger des Sixtus, Gregor XIV., dem Rate Bellarmins folgend, die Inderkongregation, der bald eine engere Kommission von Kardinälen und Theologen folgte, mit der Aufgabe, den Sixtinischen Text nach bestimmten Weisungen zu revidieren und unter dem Namen des Sixtus herauszugeben.

2. Im Oktober 1591 übergab die Kommission dem Papste den korrigierten Text. Doch starb Gregor noch im selben Monate, sein Nachfolger Innozenz IX. in zwei Monaten darauf. — So war es erst dem Papste Klemens VIII. (1592—1605) vergönnt, das Werk, an dem bereits mehr als 40 Jahre gearbeitet worden war, zur Vollendung zu bringen.

3. Die neue Ausgabe, um die insbesondere Fr. Toletus, S. J., sich die größten Verdienste erworben hatte, erschien gegen Ende 1592, mit der Konstitution „Cum sacrorum“ vom 9. November 1592 und mit einer Vorrede von Kardinal Bellarmin.[3] Ihre äußere Form glich sehr stark der Sixtina, selbst der Name Sixtus' V. wurde auf dem zweiten Titelblatte beibehalten: Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita. — Eine zweite Ausgabe erschien 1593, eine dritte (nach Hetzenauer die fehlerhafteste) 1598. Jeder der drei Ausgaben wurde ein Korrektorium = Druckfehlerverzeichnis beigegeben (Correctorium Vaticanum oder Romanum, indices correctorii).[4] Die drei Ausgaben mit dem Korrektorium sind der offizielle Text der Vulgata. Der Name Klemens VIII. erscheint das erstemal in einer Ausgabe (Lugdunensis) 1604.

---

wertung der einschlägigen Literatur für und wider angeführte Gründe. Dazu auch Nisius, S. J., in Zeitschrift für katholische Theologie, XXXVII, 681 ff.; XXXVIII, 183 ff.; XXXIX, 168 ff. Baumgarten, in Theologie und Glaube, 1921, S. 168 ff.

[1] Nach Hetzenauer (127) besitzt die Hofbibliothek in Wien zwei Exemplare der Sixtina.

[2] Der unmittelbare Nachfolger Urban VII. starb schon dreizehn Tage nach seiner Erwählung.

[3] In dieser Vorrede wird behauptet, Sixtus selbst habe beschlossen, opus (seine Vulgataausgabe) sub incudem revocare, sei aber durch den Tod daran gehindert worden. — Diese Aussage wird verschieden gedeutet. Vielleicht wollte Sixtus tatsächlich seine Bibel noch einmal einer Revision unterziehen und tat einmal eine diesbezügliche Äußerung, oder er dachte für eine folgende Auflage an einen verbesserten Neudruck. Vgl. hierüber Höpfl, 204 ff., und die dort verzeichnete Literatur, dazu noch Nisius in Zeitschrift für kath. Theologie, XXXVII, 183 ff., andererseits F. Aman, in Bibl. Zeitschrift, XIII, 193 ff. Jedenfalls scheint die Sachlage noch immer nicht hinlänglich geklärt zu sein.

[4] Das der 3. Ausgabe beigegebene Korrektorium bringt (mit fünf Ausnahmen) wiederum auch die Druckfehler der beiden ersteren. Vgl. hierüber Hetzenauer, 136 ff.

Trotzdem wird die Ausgabe die **Vulgata Clementina** ge-genannt. — Ihr Text wurde als der offizielle des Abendlandes erklärt und jede Änderung daran verboten. Während eines Dezenniums sollte die Vulgata nur in der Vatikanischen Druckerei gedruckt werden. Alle weiteren Ausgaben sollten mit dem vatikanischen Texte vollkommen übereinstimmen, „nisi aliquod occurat, quod typographicae incuriae manifeste adscribendum sit“. Textvarianten am Rande beizufügen, wurde untersagt,[1] ohne indes weitere textkritische Arbeiten zu behindern.

4. Die Klementina unterscheidet sich von der Sixtina nicht wenig. 4900[2] Textänderungen wurden vorgenommen. Doch betreffen die Differenzen **keine einzige Glaubens- oder Sittenlehre**.[3] — Bezüglich der Reinheit des Textes wird die Sixtina von der Klementina weit überragt, obwohl auch letztere keine absolute Vollkommenheit für sich beansprucht. Manches wurde absichtlich unverändert gelassen mit Rücksicht auf die geschichtliche Berechtigung und weil man bei den Gläubigen keinen Anstoß erregen wollte.

IV. Für den wissenschaftlichen Wert der Vulgata Clementina legt die im Erscheinen begriffene Ausgabe des neutestamentlichen Hieronymustextes der englischen Gelehrten J. **Wordsworth** († 1911) und H. J. **White** Zeugnis ab.[4] Die Ausgabe will den möglichst getreu wiederhergestellten Text des hl. **Hieronymus** bieten. Sie ist die Frucht vieljähriger und sorgfältigster Arbeit. Für die Herstellung der Ausgabe wurden die Bibliotheken des In- und Auslandes durchforscht und die ältesten Handschriften der Vetus latina und Vulgata verglichen. Mit den beiden genannten Gelehrten arbeiten die tüchtigsten Fachmänner der Gegenwart.

Das Ergebnis dieser neuesten kritischen Arbeit nun ist eine **glänzende Rechtfertigung der Klementinischen Vulgata**. In den meisten Fällen stimmt der Text von Wordsworth mit der Klementina vollkommen überein. Die Abweichungen beziehen sich fast in allen Fällen nur auf Nebensachen, die den Sinn und die Bedeutung des Textes nicht berühren. Und wo die Ausgabe von Wordsworth von der Klementina abweicht, sprechen doch für letztere wichtige Zeugen, so daß es nicht immer als ausgemacht gilt, es müsse ersterem Texte der Vorzug eingeräumt werden.[5]

---

[1] Seit 17. Nov. 1921 ist es gestattet, „lectiones varias aliave hujusmodi studiosorum adjumenta ad calcem textus adjicere“ (Entsch. der Bibelkommission).

[2] **Hetzenauer** in seiner kritischen Ausgabe der Klementina (siehe 114 und 167*).

[3] Sie bietet deshalb keinerlei Anlaß zu Erörterungen über die päpstliche Unfehlbarkeit. Vgl. **Höpfl**, a. a. O. 100 ff. H. **Seemann**, O. S. B., in Katholik, 4 F., XII, 398.

[4] Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem s. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem ... Oxonii 1889 (Evang. Matth.), 1891 (Mark.), 1893 (Luk.), 1896 (Joh.), 1905 (Apg.), 1913 (Römerbrief). — Dazu noch Novum testamentum ... editio minor curante White (1911).

[5] Vgl. Passauer Theologische praktische Monatschrift, III, 10.

V. Was das Verhältnis der Vulgata zum vorliegenden Urtexte anlangt, so stimmt sie in allem Wesentlichen mit demselben überein.[1]

Zusätze. 1. Von den Ausgaben des Klementinischen Vulgatatextes sind zu erwähnen: die Ausgabe von C. Vercellone (Rom 1861), V. Loch (7. Aufl., 1899), Brandscheid (³ 1906) und Hetzenauer (1896—1898 und 1914), A. Gramatica (1914). — Hetzenauer edierte außerdem (1906) eine hervorragende kritische Ausgabe: Biblia Sacra Vulgatae editionis ex ipsis exemplaribus vaticanis inter se atque cum indice errorum corrigendorum collatis critice edidit, der ein Epilogus criticus mit den Klementinischen und Sixtinischen Varianten und anderem beigegeben ist. Dazu Handausgabe 1913.

2. Durch einen Brief des Kardinals Rampolla vom 30. April 1907 wurde dem Abtprimas der Benediktiner A. de Hemptienne mitgeteilt, daß dem Benediktinerorden die Vorbereitung einer neuen Ausgabe der Vulgata übertragen werde. Mit der Leitung des Unternehmens wurde der Präses der englischen Benediktinerkongregation A. Gasquet betraut. Ihn beglückwünschte Papst Pius X. in einem Schreiben vom 3. Dezember 1907 zur übernommenen Aufgabe und präzisierte das Ziel derselben.[2] Die Arbeiten schreiten rüstig vorwärts.[3] Durch Benedikt XV. erhielt die Kommission eine neue Verfassung und den Titel Pontificia Commissio.[4]

## § 29. Syrische Übersetzungen.[5]

I. Die Anfänge des Christentums im östlichen Syrien (Mesopotamien) reichen mit größter Wahrscheinlichkeit bis ins erste Jahrhundert zurück. Mit Sicherheit kann behauptet werden, daß bereits um 150 in Edessa, der blühenden Hauptstadt des syrischen Fürstentums Osrhoene, eine kirchliche Gemeinde bestand. — Darum wird auch kaum von jemand bestritten, daß eine aus dem griechischen Texte angefertigte syrische Übersetzung des Neuen Testamentes (wenigstens der Evangelien) bereits im 2. Jahrhundert vorhanden war. — Man nennt diese Übersetzung die Vetus Syra. Sie liegt nicht mehr vor. Wohl aber sind drei syrische Texte bekannt, die in verschiedener Weise auf die Vetus Syra zurückgehen, nämlich der Syrus Sinaiticus, Syrus Curetonianus und die

---

[1] Siehe 94, Anm. 2. — Vgl. zur Beurteilung der Vulgata A. Harnack, Zur Revision der Prinzipien der neutest. Textkritik (1916), z. B. S. 9: Feststeht, daß uns in der Evangelien-Vulgata ein Text vorliegt, wie wir ihn sonst nicht besitzen, da die Revision auf Grund eines griechischen Textes gemacht ist, der hinter den besten uns zugänglichen griechischen Handschriften liegt. Vergleiche auch 128 ff.

[2] Bibl. Zeitschrift, VI, 222.

[3] Vgl. die zwei Berichte hierüber 1909 und 1911 (Rom, S. Anselmo) und Collectanea biblica latina (bisher V Vol., Rom, Pustet).

[4] Vgl. Bibl. Zeitschrift, XIII, 59.

[5] Vgl. E. Holzhey, Der Codex Syrus Sinaiticus (1896), Gregory, II, 487 ff. Nestle³, 109 ff. Insbesondere A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron (1903).

Peschitta (Peschitto). Sie gehören neben der Vetus latina und Vulgata zu den wichtigsten Versionen.

Zusatz. Ich schließe mich hier und im zunächstfolgenden an Hjelt an, obwohl die Frage, ob der Vetus Syra, beziehungsweise der Übersetzung der „getrennten Evangelien“ oder Tatians Diatessaron[1] die zeitliche Priorität zukommt, noch nicht endgültig gelöst ist. Burkitt[2], v. Soden[3] und Vogels[4] verteidigen neuestens letztere Anschauung.

II. 1. Der Syrus Sinaiticus ist ein Evangelienpalimpsest, den zwei englische Damen, Agnes Smith Lewis und ihre Zwillingsschwester Margaret Dunlop Gibson, im St.-Katharinen-Kloster auf Sinai entdeckten (1892, 1893, 1895) und der in den Jahren 1894 und 1896 zu London veröffentlicht wurde.[5] — Nach Hjelt ist der Sinaitikus eine im 4. Jahrhundert angefertigte Abschrift der altsyrischen Evangelienübersetzung und, wenn auch schon durch Tatians Diatessaron beeinflußt, im allgemeinen ein treuer Zeuge der Vetus Syra des 2. Jahrhunderts.

Zusatz. Eine auffallende Eingentümlichkeit enthält der Sinaitikus in Matth. 1, 16: Joseph cui desponsata virgo Maria genuit Jesum Christum. — Doch ist an eine häretische Interpolation nicht zu denken, da der nähere und entferntere Kontext klar die Orthodoxie des Autors beweist. Nicht bloß die Entdeckerinnen, sondern auch Gelehrte verschiedener Richtung, wie Durand, S. J., Th. Zahn und Wellhausen, treten entschieden für die Rechtgläubigkeit der Handschrift ein. Vielleicht liegt ein leichter Schreibfehler vor.[6]

2. Der Syrus Curetonianus ist ein Evangeliar aus dem Syrerkloster der Gottesgebärerin Maria in der Nitrischen Wüste, aus dem zuerst William Cureton 1858 in London und 1872 E. Rödiger in Berlin Bruchstücke veröffentlichten und das Burkitt 1904 (mit dem Syrus Sinaiticus) edierte (Evangelon da Mepharreshe, I.) — Er vertritt wahrscheinlich eine in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts unter starkem Einflusse Tatians entstandene Rezension der altsyrischen Version.

3. Die Peschitta (= die Einfache oder die Gebräuchliche Vulgata) repräsentiert den Text des Neuen Testamentes im 4. oder

---

1 Vgl. Nestle, 111 f. 119.

2 Evangelion da Mepharreshe (1904), II, 173—212.

3 A. a. O. I, 3, 1583 ff.

4 Die altsyrischen Evangelien, 1911 (Bibl. Studien, XVI, 5). Vgl. hiezu A. S. Lewis, Zu V. Schrift, 1913.

5 Beste Ausgabe (unter Berücksichtigung des S. Cur.) von A. S. Lewis (1910). — Wurde ins Deutsche übersetzt von A. Merx, 1897; hiezu 2. Teil, Erläuterungen, 1902, 1905. 3. Teil (von J. Ruska) 1911.

6 Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, XLIX, 2, 223, und L, 5, 597. — Zahn, Einleitung, II³, 299 f.; Pastor bonus, 1910, 3. Heer, in Bibl. Studien, XV, 154 ff.; Bibl. Zeitschrift, XI, 281 f.

5.[1] Jahrhundert, unter vorwiegendem Einflusse des Griechischen. Ihr Grundstock entstammt gleichfalls der Vetus Syra des 2. Jahrhunderts.[2] Sie wurde das erstemal 1555 in Wien von Moses von Marden und J. A. Widmanstadt auf Kosten des Kaisers Ferdinand herausgegeben.[3]

III. 1. Die syrischen Monophysiten oder Jakobiten verwarfen die Peschitta als ungenau, und der Landbischof Polykarp fertigte im Auftrage des Bischofs Philoxenos von Mabug (488—518) um 508 eine neue syrische Übersetzung des ganzen Neuen Testamentes (mit Ausnahme der Apokalyse?) aus dem Griechischen an, welche die Philoxenianische genannt wird. Sie unterscheidet sich von der Peschitta durch eine getreuere Nachahmung des griechischen Originals.

2. Um das Jahr 616 unternahm der Mönch Thomas von Heraklea (Charkel) auf Grund von zwei bis drei älteren griechischen Handschriften eine Neubearbeitung der Philoxeniana, um den (alexandrinischen) griechischen Text so genau als möglich im Syrischen wiederzugeben. Die Rezension heißt die Charklensische und hat sich unter den Monophysiten erhalten. — Die syrischen Nestorianer behielten die Peschitta bei.

3. Die Palästinensische oder Jerusalemische Übersetzung, von der ein Evangeliar (1030) und Bruckstücke der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe bekannt und veröffentlicht sind, ist nach Gregory wahrscheinlich eine provinzielle, vor 600 entstandene Umarbeitung des altsyrischen Textes.

IV. Abgesehen von der belanglosen Singularität des Sinaitikus in Matth. 1, 16 stimmen auch die syrischen Texte im wesentlichen mit dem überlieferten Originaltext überein.

## § 30. Ägyptische oder koptische Übersetzungen.

I. Neben den lateinischen Übersetzungen des Westens und den syrischen des Ostens gehören die ägyptischen oder koptischen Übersetzungen im Süden zu den ältesten und wichtigsten. — In Ägypten fand das Christentum frühzeitig Eingang. Schon im 3. Jahrhundert bestanden daselbst zahlreiche Bischofsitze.[4] Daher müssen auch Übersetzungen in die ägyptische (koptische)[5] Landessprache sehr frühzeitig entstanden sein.

II. Zwei ägyptische Übersetzungen sind von besonderer Wichtigkeit: 1. Die bohairische Übersetzung (früher die memphitische oder kurzweg die koptische genannt). Sie war in Unterägypten schon zur Zeit des heiligen Einsiedlers Antonius (251—356) und des hl. Pachomius

---

[1] Burkitt.

[2] Vgl. oben 49.

[3] Neueste Ausgabe der Evangelien von G. H. Gwilliam, Oxford 1901.

[4] Heckel A., Die Kirche in Ägypten (1918). — Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 448 ff.

[5] Koptisch ist arabische Verkürzung aus A-gyptisch (Nestle).

(292—348) verbreitet. Ihre Entstehung fällt wohl in das 2. Jahrhundert.[1] — 2. Die sahidische (oder thebaische) Übersetzung, die in Oberägypten gebraucht wurde, ein wenig später entstanden sein dürfte[2] und von der nur mehr Fragmente bekannt sind.[3]

Beide Übersetzungen sind unabhängig voneinander aus dem griechischen Urtext angefertigt und enthielten das ganze Neue Testament.[4] Die Vorlage der bohairischen Version gilt als besonders rein. Das Original der sahidischen Übersetzung berührt sich vielfach mit der Vetus latina und dem Kodex D (Bezae).

III. Die genannten Übersetzungen stimmen dogmatisch ganz mit dem überlieferten griechischen Texte überein, in kritischer Hinsicht gehören sie zu den besten Hilfsmitteln zur Ermittlung der ursprünglichen Gestalt des Urtextes.

## § 31. Die äthiopische Übersetzung.

I. Das heutige Abessinien (südlich von Ägypten) erhielt zu Beginn des 4. Jahrhunderts (um 320) durch den hl. Frumentius und Ädesius das Christentum. Ersterem wird nach einheimischer Überlieferung auch der Anfang der Übersetzung der heiligen Schriften aus dem Griechischen in das Äthiopische (Geez-Sprache) zugeschrieben. Vollendet wurde sie im 5. Jahrhundert durch seine Nachfolger.[5] Sie enthält das ganze Neue Testament und als Anhang den sogenannten Synodos (8 Bücher).

II. Der handschriftliche Text der Übersetzung ist durch spätere Korrektoren derartig verderbt, daß er wenig Ansehen genießt.[6] — Dogmatisch weicht er vom überlieferten Urtext nicht ab.

## § 32. Die gotische Übersetzung.

I. Das Christentum zählte im 3. Jahrhundert unter den Westgoten zahlreiche Anhänger. Ein großer Teil derselben fiel im 4. Jahrhundert zum Arianismus ab und erhielt im hochgefeierten Ulfilas (Wulfila, Wölflin) einen eigenen Bischof († 381 oder 383). Dieser gab seinem Volke eine gotische Übersetzung der heiligen Schriften (das älteste Denkmal germanischen Schrifttums), die gegen Ende des 4. Jahrhunderts

[1] Vgl. Gregory, Einl., 514, und Textkritik, II, 529. Anders Sickenberger, Einl., 32. — Ausgabe von Horner, Oxford 1898—1905. Die Evangelien liegen in neuer Auflage vor (1911).

[2] Neuestens wird die sahidische vielfach als die bedeutend ältere Übersetzung angesehen. Vgl. Knopf, 25.

[3] Ausgabe von Balestri, Rom 1904. Vgl. J. M. Heer, Neue griechisch-sahidische Evangelienfragmente (1912). Wiener Handschrift der sahidischen Acta apostolorum (Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften [phil.-hist. Kl.], 172 [1913]).

[4] Vgl. Gregory, II, 531. 534.

[5] Über andere Ansichten vgl. Gregory, II, 553ff.

[6] Erste Ausgabe, Rom 1548/49. Weitere Ausgaben von Pell Platt, London 1816. 1830. Platts Ausgabe von Prätorius durchgesehen 1899.

von allen Goten angenommen und gebraucht wurde. Sie enthielt wahrscheinlich sämtliche Bücher des (Alten und) Neuen Testamentes und war mit großer Treue, Klarheit und Gewandtheit aus dem griechischen Texte angefertigt.

II. 1. Bekannt wurde die Übersetzung erst durch den (vom silbernen Einband) sogenannten Codex argenteus. Er stammt aus dem 5. oder 6. Jahrhundert, ist mit Gold und Silber auf Purpur geschrieben, wurde im Kloster Werden in Westfalen, wohin ihn vielleicht der heilige Ludgerus, der Stifter der Abtei, aus Italien gebracht hatte, aufgefunden, kam im 16. Jahrhundert als Geschenk für Kaiser Rudolf nach Prag, im 17. Jahrhundert als Kriegsbeute nach Schweden, wurde der Königin Christina oder ihrem Bibliothekar Isaak Voß geschenkt, 1662 vom Marschall de la Gardie gekauft und 1669 der Universität von Upsala überlassen. — Er enthielt ursprünglich auf 330 Blättern die vier Evangelien (in der Reihenfolge: Matthäus, Johannes, Lukas, Markus). Heute sind noch 187 Blätter vorhanden.

2. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde von F. A. Knittel in der Wolfenbütteler Bibliothek ein Fragment des Römerbriefes aufgefunden und 1762 herausgegeben. — 1817 entdeckte der Kardinal Angelo Mai in sieben Palympsesten der Ambrosiana in Mailand Bruchstücke aus den Evangelien und fast allen paulinischen Briefen. — 1909 wurden auf einem Pergamentblatte der Gießener Universitätsbibliothek Bruchstücke der Kapitel 23 und 24 des Lukasevangeliums entdeckt.[1]

III. Die gotische Übersetzung stimmt dogmatisch mit dem vorliegenden Urtext überein, mit Ausnahme von Phil. 2, 6, wo *ἴσος* im Sinne von *ὅμοιος* wiedergegeben wird.

## § 33. Die armenische Übersetzung.

I. 1. Die Armenier,[2] welche zu Anfang des 4. Jahrhunderts durch den hl. Gregor Illuminator für das Christentum gewonnen worden waren, bedienten sich anfangs der syrischen Liturgie und Heiligen Schrift.

Am Ende des 4. Jahrhunderts versuchte der Patriarch Sahak der Große (390—440), nachdem der hl. Mesrop ein Alphabet für die armenische Sprache gebildet hatte, im Vereine mit anderen, die Übersetzung einzelner heiliger Bücher aus dem Syrischen in die Landessprache.

2. Im Jahre 431 erhielt Sahak vom Konzil von Ephesus eine sorgfältige Handschrift der griechischen Bibel. Danach wurde um die Mitte des 5. Jahrhunderts durch Sahak, Mesrop und andere Gelehrte die armenische Übersetzung der ganzen Bibel angefertigt, die bald

[1] Siehe Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1910, 1 ff. — Neueste Gesamtausgabe von W. Streitberg², 1919.

[2] Vgl. S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien (1903).

allgemein Verbreitung fand und bis heute in den Kirchen Armeniens gebraucht wird. — Eine kritische Gesamtausgabe der armenischen Bibel (in 4 Bänden) erschien 1805 in Venedig.[1]

II. Die armenische Übersetzung wird wegen ihrer Eleganz und Treue außerordentlich gelobt und als die beste Übersetzung bezeichnet. Sie stimmt dogmatisch mit dem überlieferten griechischen Text durchaus, kritisch im wesentlichen überein.

## § 34. Die slawische Übersetzung.

I. Die Heiligen Cyrillus und Methodius gaben nach der Mitte des 9. Jahrhunderts den von ihnen zum Christentum bekehrten Slawen mit der Liturgie auch eine Übersetzung der heiligen Schriften im sogenannten kirchenslawischen (altbulgarischen) Dialekt aus dem griechischen Text; hiefür hatte Cyrillus ein eigenes Alphabet gebildet. Sie entstand wohl in Mähren.

II. Etwa im Jahre 988, in welchem der Herzog Wladimir die Taufe empfing, kam sie zu den Russen. Im Laufe der Zeit wurden mancherlei Änderungen in der Sprache und im Texte vorgenommen.

Zusatz. Für den Zweck der Einleitung hat die slawische Übersetzung wenig Bedeutung mehr, noch weniger die späteren, meist mittelbaren Übersetzungen, wie die arabischen aus dem 10. Jahrhundert, die persischen. — Lediglich für die Textgeschichte der Vulgata und für die Geschichte der Exegese von Wichtigkeit sind die im Mittelalter aus der Vulgata angefertigten Versionen, zum Beispiel die angelsächsischen, alt- und mitteldeutschen.[2]

## § 35. Anhang: Die Schriftzitate bei den heiligen Vätern und den alten Kirchenschriftstellern.[3]

I. Die Schriftzitate bei den Vätern und Kirchenschriftstellern sind als Zeugen für die Beschaffenheit des biblischen Urtextes zwar von untergeordneter Bedeutung, aber doch nicht ohne großen Wert. Insbesondere seit der Mitte des 2. Jahrhunderts begegnen sie bei einzelnen Schriftstellern in großer Anzahl.[4] — In erster Linie kommen die Zitate der drei ersten Jahrhunderte in Betracht, die durch ihr Alter alle erhaltenen Handschriften des Urtextes überragen.

II. 1. Freilich ist wohl zu beachten, daß die Väter und Kirchenschriftsteller häufig aus dem Gedächtnisse zitieren und so ihren

---

[1] Das Neue Testament allein erschien auch zum Beispiel in Wien 1857. 1864. 1867. — Zur Georgischen Übersetzung vergleiche Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, XII, 344 ff.

[2] Vgl. Kirchenlexikon, II, 731 ff.

[3] Siehe die bezügliche Literatur bei Nestle, 159 ff.

[4] Aus den Werken des hl. Augustin hat de Lagarde neben 13.276 alttestamentlichen nicht weniger als 29.540 neutestamentliche Zitate gesammelt (Nestle, 162).

Anführungen, was den Wortlaut anlangt, die Zuverlässigkeit mangelt. — Im allgemeinen ist bei längeren Zitaten anzunehmen, daß sie aus vorliegenden Handschriften abgeschrieben sind; bei kürzeren ist die Anführung aus dem Gedächtnisse wahrscheinlich.

Oft werden die Schrifttexte absichtlich nur dem Sinne nach und in freier Anwendung gebraucht, so daß ein und dasselbe Schriftwort bei dem nämlichen Schriftsteller in verschiedener Form vorkommt.

Endlich darf die Möglichkeit nicht unberücksichtigt bleiben, daß die Zitate durch die Abschreiber oder Herausgeber absichtlich oder unabsichtlich umgestaltet wurden.[1]

2. Als zuverlässig sind die Zitate anzusehen, wenn zum Beispiel längere Anführungen bei einem Schriftsteller in derselben Gestalt öfters wiederkehren, oder wenn sie mit einer der vorliegenden Handschriften auffallend übereinstimmen; bei Exegeten, welche den Schrifttext Wort für Wort erklären oder über verschiedene Lesarten einer Stelle diskutieren; bei Dogmatikern, welche den Lehrgehalt eines Textes darstellen; endlich in Sammlungen von Bibelstellen, wie im sogenannten Spekulum des hl. Augustinus.

III. Auch die Bibelzitate bei den Vätern und Kirchenschriftstellern stimmen, soweit sie als sichere Zeugen angerufen werden können, mit dem überlieferten Urtext im wesentlichen überein.

## § 36. Ergebnisse aus der Textgeschichte der heiligen Bücher.

I. 1. Die vom 4. Jahrhundert an erhaltenen Handschriften der neutestamentlichen heiligen Bücher weisen eine sehr große Anzahl von Textverschiedenheiten auf.

Eine Vergleichung derselben führt zu folgenden Resultaten:[2] — Ein großer Teil sind reine Äußerlichkeiten, orthographische oder grammatische Verschiedenheiten. — Von der übergroßen Mehrheit der übrigen wird der Sinn gar nicht und der Ausdruck kaum berührt: viele sind augenfällige Schreibfehler. — Vom Reste betrifft das meiste nur den Ausdruck, der bei der einen Lesart deutlicher oder knapper oder schöner ist als bei der andern. — Bei dem, was noch übrigbleibt, handelt es sich wieder zumeist nur um Modifikationen eines Teiles eines Gedankens, die den wesentlichen Inhalt nicht alterieren.

So bleibt nur ein absolut sehr geringer Teil von Varianten, die auch inhaltliche Abweichungen bieten. Aber auch durch diese wird der Schatz der geoffenbarten Wahrheiten, wie dies alle hervorragenden Bibelkritiker bestätigen,[3] nicht zweifelhaft, da die in Frage

---

[1] Darum sind sorgfältige Väterausgaben unentbehrlich. Es sei hier verwiesen auf die Ausgabe der vornizäisch-griechischen Väter durch die Berliner Kirchenväter-Kommission (1897 ff.) und das Wiener Corpus scriptorum ecclesiast. latinorum (seit 1897).

[2] Vgl. F. Blaß, über die Textkritik im N. T. (1904), 14 f.

[3] Siehe Brandscheid, 36.

stehenden Wahrheiten aus anderen neutestamentlichen Stellen mit Sicherheit erkannt werden. Hieraus ergibt sich, daß seit dem 4. Jahrhundert der neutestamentliche Urtext dem wesentlichen Inhalt nach unverändert geblieben ist. — Dies wird auch durch die Übersetzungen und Väterzitate seit derselben Zeit bestätigt, da sie wesentliche Differenzen des Inhaltes nicht enthalten.

2. Die vorhandenen Handschriften lassen sich trotz vielfältiger Vermischung des Textes in mehrere Textfamilien scheiden, die auf verloren gegangene ältere, wohl aus dem 2. Jahrhundert stammende Rezensionen der hervorragendsten Mutterkirchen des Abend- und Morgenlandes zurückgeführt werden müssen. — Zeugen für die Beschaffenheit ihres Textes sind die ältesten Übersetzungen und die Zitate bei den Vätern und Kirchenschriftstellern des Ausganges des 2. und des 3. Jahrhunderts. Sie zeigen im wesentlichen Inhalt keinerlei Abweichung vom vorliegenden Texte, verbürgen also die dogmatisch unversehrte Überlieferung der heiligen Bücher für jene Zeit.

3. Eine Fälschung des wesentlichen Inhaltes der heiligen Bücher war zu den Lebzeiten der Apostel undenkbar[1] und erscheint auch zu den Zeiten der apostolischen Väter, dieser getreuesten Hüter des von den Aposteln überkommenen Glaubensschatzes,[2] bei der großen Verbreitung und angesichts der schon damals in den Hauptkirchen bestehenden Sammlungen und des öffentlichen kirchlichen Gebrauches der heiligen Bücher unmöglich und unerweisbar.[3]

4. Dazu kommen die positiven Zeugnisse eines Irenäus[4], Tertullian[5], Origenes[6], dieses Musters eines Forschers und Kritikers, eines Hieronymus[7] und Augustinus[8], denen die unversehrte Überlieferung des wesentlichen Inhaltes der heiligen Schriften außer allem Zweifel ist.

II. Somit muß die unverfälschte Erhaltung des wesentlichen Inhaltes der neutestamentlichen heiligen Bücher wissenschaftlich als gesichert gelten, und kann die Authentizität des vorliegenden und von der griechisch-

---

[1] Vgl. Gal. 1, 8. 9. Apok. 22, 18. 19. — Harnack, Dogmengeschichte[4.5], 373, Anm. 2.

[2] Denke zum Beispiel an den hl. Polykarp, der sich nicht scheute, Marcion, den Verfälscher der heiligen Schriften, den Erstgebornen des Teufels zu nennen (Irenäus, III, 3, 4). Vgl. auch Brief an die Phil. 7, 1.

[3] Vgl. Th. J. Lamy, Introd.[1] (1893), 123 ff.

[4] IV, 33, 8: Quae (ecclesia) pervenit usque ad nos custodita sine fictione, scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens et lectio sine falsatione.

[5] De Monogamia, 11: Graecus authenticus.

[6] Contra Celsum, II, 27: Non novi alios, qui Evangelii textum immutaverint, quam Marcionis, Valentini fortasse et Luciani sectatores.

[7] Adv. Helvidium, 16: Stultissime tibi persuasisti graecos codices esse falsatos.

[8] De utilitate credendi, 3: Nihil mihi videtur ab eis (haereticis) impudentius dici, vel ut mitius loquar, incuriosius et imbecillius, quam scripturas divinas esse corruptas.

unierten Kirche noch heute gebrauchten Urtextes derselben nicht bestritten werden.[1] — Das kirchliche Lehramt hat sich allerdings hierüber nicht direkt ausgesprochen.[2]

III. Die kritische Integrität der neutestamentlichen Bücher ist nur eine relative. Von einem völlig gesicherten Text ist die Kritik noch weit entfernt. Die Wiederherstellung der anfänglichen Textgestalt erscheint unerreichbar. Doch halten Westcott-Hort[3] kaum mehr den tausendsten Teil des Neuen Testamentes für unsicher.

---

[1] Hurter, Theol. generalis, 1900, 198: Textus originalis graecus N. T., ut adhibetur in ecclesia graeca unita ecclesiae romanae pollet saltem indirecte authentia publica. Vgl. Hetzenauer, 98f. Cornely, I, 313ff.

[2] Doch verordnete Pius IV., daß zur Herstellung des ursprünglichen Vulgatatextes auch der griechische Text herangezogen werden solle. (Praef. ad Vulg. Clem.) Vgl. auch die Weisung Leos XIII. (8).

[3] The New Testament (1882), Introd., 2.

# Besondere Einleitung.

## Dritter Abschnitt.

## Geschichte des Ursprunges und Inhalt der einzelnen neutestamentlichen Bücher.[1]

## A. Die historischen Bücher des Neuen Testamentes.

### 1. Kapitel.

### Die Evangelien im allgemeinen.

#### § 37. Name und Inhalt.

I. 1. Die vier historischen Bücher, die fast in allen Handschriften und Verzeichnissen der neutestamentlichen heiligen Schriften an der Spitze stehen, tragen den Titel Evangelien.

2. *Εὐαγγέλιον* bedeutet bei den Griechen von Homer bis Plutarch (gest. um 120 n. Chr.) Lohn (Dank oder auch Opfer) für eine erfreuliche Botschaft; im späteren Griechisch zugleich die erfreuliche Botschaft selbst. — In diesem Doppelsinne: erfreuliche Botschaft und Lohn für eine erfreuliche Botschaft, findet sich das Wort auch in der alexandrinischen Übersetzung des Alten Testamentes;[2] in ersterer Bedeutung vereinzelt wohl auch im Neuen Testamente.[3]

3. Im Neuen Testamente hat der Ausdruck fast durchgehends die spezifische Bedeutung: Heilsbotschaft, das heißt Freudenbotschaft von der Erlösung, gegenüber der alttestamentlichen Heilsverheißung (*ἐπαγγελία*).[4] — Näher bedeutet er bald die Verkündigung, bald die Verwirklichung,[5] bald den Inhalt der Freudenbotschaft.

4. Diese Freudenbotschaft hat anfänglich Jesus Christus selbst verkündet;[6] durch sein Leben und Todesleiden, durch seine Verherrlichung und die Gründung seiner Kirche hat er sie verwirklicht. — Nach ihm trugen sie die Apostel in seinem Auftrage zunächst durch die mündliche Predigt hinaus in die Welt.[7]

II. 1. Seit dem Anfange oder wenigstens seit der Mitte des 2. Jahrhunderts[8] wurde das Wort *εὐαγγέλιον* als Buchtitel auch die bleibende Bezeichnung für die niedergeschriebene Heilsbotschaft, das heißt für einen schriftlichen Bericht über die Verkündigung und

---

[1] Vgl. § 1, IV, 3. — [2] 2 Kön. 18, 25. 2 Kön. 4, 10; 18, 22, — [3] Eph. 1, 13.
[4] Vgl, Apg. 13, 23. 32. Eph. 3, 6. — [5] Vgl. Mark. 1, 1. — [6] Hebr. 2, 3.
[7] Vgl. z. B. 1 Kor. 15, 1. Röm. 1, 16. 1 Theff. 1, 5.
[8] Ignatius, Ad Phil. 5, 1. Justinus, Dial., 10. 100; Apol. I, 66. — Später erscheint der Ausdruck in der Überschrift der Evangelienhandschriften.

Verwirklichung der Erlösung durch Jesus Christus. — Und zwar wurde diese Bezeichnung insbesondere gebraucht von jenen vier Büchern des Neuen Testamentes, welche ganz eigens über Jesu Lehren und Taten berichten.[1]

2. Diese vier heiligen Bücher also wurden und werden wegen ihres Inhaltes *κατ' ἐξοχὴν εὐαγγέλια*, Freudenbotschaft genannt[2] und durch diese Benennung von den übrigen apostolischen Schriften unterschieden.

## § 38. Die Zahl der Evangelien.

I. 1. Der Verfasser des dritten Evangeliums berichtet (1, 1): Multi conati sunt ordinare narrationem, quae in nobis completae sunt, rerum. — Danach gab es bereits zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums nicht wenige schriftliche Darstellungen der evangelischen Geschichte. Später vermehrte sich ihre Zahl, wie wir dies an den zahlreichen apokryphen Evangelien ersehen, um ein Bedeutendes.

2. Trotzdem wurden in der Kirche von jeher nur vier Evangelien, die Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, als echte und kanonische Evangelien anerkannt und gebraucht.

II. 1. Es genügt, folgende Zeugen hiefür namhaft zu machen.[3] Die ältesten Versionen (die Vetus latina, die altsyrische und die koptischen Übersetzungen) enthalten nur diese vier Evangelien. — Papias kennt und gebraucht keine anderen. Justinus Martyr erwähnt zwar die Vierzahl der Evangelien nicht ausdrücklich; aber er gebraucht außer den vier Evangelien kein anderes als Heilige Schrift, und er weiß, daß nur die von Aposteln und Apostelschülern verfaßten *ἀπομνημονεύματα* in der ganzen Kirche beim Gottesdienste gelesen werden. — Der Muratorianische Katalog führte nur vier Evangelien mit Namen auf. Für den hl. Irenäus war die Vierzahl der von den Aposteln überlieferten Evangelien eine längst ausgemachte und feststehende Tatsache, und er nannte alle eitel, unwissend und verwegen, die mehr oder weniger als vier Evangelien annahmen.[4] Tertullian verteidigt wiederholt die Vierzahl gegen Marcion.[5] — Origenes weiß es aus der Tradition (*ἐν παραδόσει μαθών*), daß es nur vier Evangelien gibt, die in der ganzen Kirche übereinstimmend angenommen sind. Ausdrücklich erklärt er: Ecclesia quattuor habet evangelia, haeresis plurima . . . Quattuor tantum sunt approbata.[6] Für ihn wie für Klemens Alexandrinus und Eusebius war die Möglich-

---

[1] Dementsprechend bezeichnete von jener Zeit an auch der Ausdruck *εὐαγγελιστής* nicht mehr bloß den Prediger des Evangeliums (Apg. 21, 8: Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5), sondern auch den Verfasser eines evangelischen Berichtes.

[2] Vgl. die Definition des Evangeliums (aus Chrysostomus, In Matth., hom. 1): *Εὐαγγέλιον (ἡ παροῦσα βίβλος) λέγεται, ὅτι κολάσεως ἀναίρεσιν καὶ ἁμαρτημάτων λύσιν καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ υἱοθεσίαν καὶ κληρονομίαν τῶν οὐρανῶν πᾶσιν εὐαγγελίζεται.*

[3] Vgl. die Belege in meiner Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 16 ff.

[4] III, 11, 9. — [5] Adv. Marc., IV, 2, 5. — [6] In Luc., hom. 1.

keit, daß neben den vier Evangelien noch ein anderes in der Kirche gleiche Geltung und Verwendung finden könne, eine unerträgliche Vorstellung.

2. Auch die Häretiker bezeugen die Vierzahl der kirchlichen Evangelien. Marcion (um 140) baute sein Evangelium auf die Kritik der in der Kirche vorgefundenen vier Evangelien. — Das Petrusevangelium beweist die um 150 festbegründete Alleinherrschaft der vier kanonischen Evangelien, die es voraussetzt. — Tatians, des Schülers Justins, Diatessaron wird mit Recht ein imposantes Denkmal der kirchlichen Überlieferung über das viergestaltige Evangelium genannt, da seine einzig verarbeiteten Quellen die vier kanonischen Evangelien sind.[1]

III. Der Grund, warum aus den vielen Evangelienschriften der ersten christlichen Zeiten von der Kirche nur vier als echte und kanonische Evangelien angesehen wurden, kann nur der sein, daß ihr nur diese von den Aposteln übergeben worden waren[2] und nur bei diesen die göttliche Inspiration durch die apostolische Überlieferung feststand.[3]

IV. Von der Richtigkeit der überlieferten Vierzahl der Evangelien war man so überzeugt, daß man schon vom 2. Jahrhundert an diese Vierzahl auch als innere Angemessenheit und Notwendigkeit, als direkte Anordnung Gottes und als Erfüllung alttestamentlicher Vorherverkündung ansah und darzutun suchte.

So schreibt zum Beispiel der hl. Irenäus[4]: „Weil es vier Weltgegenden gibt und vier Hauptwinde und die Kirche über die ganze Erde ausgebreitet ist, Säule aber und Bekräftigung der Kirche und der Hauch des Lebens das Evangelium ist, so ist es angemessen, daß sie vier Säulen habe, welche von jeder Seite her Unverweslichkeit hauchen und die Menschen beleben." — Da nun die Vierzahl der Evangelien so wohl angemessen und zweckentsprechend ist, so ist es dem Irenäus ferner klar, daß der Logos selbst, der Schöpfer und Lenker des ganzen Universums, der natürlichen und übernatürlichen Welt, als er sich den Menschen offenbarte, uns das viergestaltige, aber von einem Geiste beseelte Evangelium gegeben habe.[5] — Noch mehr. Irenäus sieht das viergestaltige Evangelium durch das Cherubviergespann bei Ezechiel[6] vorgebildet und vorherverkündigt und jene prophetischen Symbole durch das vierfache Evangelium erfüllt, das die vierfache Wirksam-

---

[1] Vgl. Zahn (Grundriß der Geschichte des neutest. Kanons, 39): Daß jemals in einem Teile der katholischen Kirche regelmäßig beim Gottesdienste ein anderes Evangelium außer unseren vier Evangelien gelesen worden sei, ist nicht wahrscheinlich zu machen, geschweige denn zu beweisen.

[2] Vgl. Irenäus, III, 1, 1; III, 11, 9.

[3] Origenes (In Matth.), t. I): Matthaeus et Marcus et Joannes et Lucas non sunt conati scribere, sed Spiritu S. pleni scripserunt evangelia.

[4] III, 11, 8.

[5] III, 11, 9: Cum omnia composita et apta Deus fecerit, oportebat et speciem evangelii bene compositam et bene compaginatam esse. Wer die Vierzahl der Evangelien leugnet, beseitigt die Anordnung Gottes.

[6] 1, 5 ff. 10.

keit Jesu Christi, nämlich seine menschliche, göttlich-königliche, priesterliche und prophetische Wirksamkeit zur Darstellung bringe.[1]

V. Nach der Mahnung des hl. Augustinus[2] sollte wegen des einen Inhaltes der vier Evangelien besser von vier Büchern des einen Evangeliums gesprochen werden als von vier Evangelien. Auch Irenäus[3] redet von einen Evangelium in vier Gestalten (*εὐαγγέλιον τετράμορφον*), und Origenes[4] sagt: *Τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν εὐαγγέλιον.*

Zusatz. Die drei ersten Evangelien zeigen in bezug auf die öffentliche Wirksamkeit des Herrn große Ähnlichkeit und Verwandtschaft. Um einen Überblick (*σύνοψις*) über diese Übereinstimmung zu gewinnen, stellte man gern die Texte derselben kolonnenweise nebeneinander. Von diesem Gebrauche werden sie im Gegensatz zum vierten Evangelium gewöhnlich die synoptischen Evangelien und ihre Verfasser die Synoptiker genannt.[5]

## § 39. Die Überschriften und Reihenfolge der Evangelien.

I. 1. Die ältesten Formen der Evangelienüberschriften sind: *κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον*[6] usw., wobei *τὸ εὐαγγέλιον* als gemeinsamer Obertitel zu ergänzen ist, oder *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* usw.

2. Der Ausdruck *εὐαγγέλιον* geht auf den einen Inhalt der vier heiligen Bücher; der Beisatz *κατὰ Ματθαῖον* usw. auf die verschiedenen Darsteller des einen Inhaltes.

3. Die Evangelienüberschriften rühren sicher nicht von den Verfassern der Evangelien her;[7] sind aber sehr alt. Schon Muratoris Katalog, der hl. Irenäus[8] und Klemens Alexandrinus[9] kennen und gebrauchen sie. Sie reichen wohl bis an den Anfang des 2. Jahrhunderts hinauf und gehören zu den ältesten Zeugen der Echtheit der Evangelien.

---

[1] Vgl. die Erklärung der Irenäischen Stelle in meiner Schrift: Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 9ff. — Die Einzeldeutung und Verteilung der vier Gestalten bei Ezechiel ist eine verschiedene. (Vgl. Cornely, III, 10f.) Folgende Erklärung des hl. Hieronymus ist heute ziemlich allgemein angenommen: Matthaeus quasi de homine incipit scribere: Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham; Lucas a sacerdotio Zachariae, Marcus a prophetia Malachiae et Isaiae. Primus habet faciem hominis propter genealogiam; secundus faciem vituli propter sacerdotium; tertius faciem leonis propter vocem clamantis in derserto: Parate viam Domini. Joannes vero quasi aquila ad superna volat et ad ipsum patrem pervenit dicens; In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. (Contra Jovin., 1; vgl. In Matth., Prolog.; In Ezech., 1, 7.)

[2] Tract. in Joh., 36, 1. — [3] III, 11, 8.

[4] Comm. in Joh., 1, 5.

[5] Vgl. die wichtigsten synoptischen Ausgaben der drei Evangelien bei Kaulen, III, 8f. Cornely, III, 278f.

[6] ℵBD.

[7] Chrysostomus (In Matth., hom. 1, 2) behauptet jedoch, der hl. Matthäus habe seinem Werke den Titel Evangelium gegeben.

[8] III, 11, 8. 9. — [9] Strom., I, 21.

Zusatz. Der Manichäer Faustus (um die Wende des 4. Jahrhunderts) führte die Evangelienüberschriften auf unbekannte Leute späterer Zeit zurück, die nach angeblichen Traditionen der Apostel und Apostelschüler die Evangelien verfaßt hätten.[1] — Auch neuestens noch wird bisweilen behauptet, es werde durch diese Titel ausgesprochen, daß die Evangelien nicht von den genannten Aposteln und Apostelschülern, sondern von anderen in deren Namen abgefaßt seien.

Darauf ist zu antworten: 1. Die oben angeführten ältesten Zeugen für Evangelienüberschriften bezeichnen, wie alle späteren, mit aller Deutlichkeit Matthäus, Markus, Lukas und Johannes auch als Verfasser der nach ihnen benannten Evangelien.[2] — 2. Die Hellenisten gebrauchen die Präposition *κατά* mit dem Akkusativ auch zur Einführung des Verfassers eines Buches.[3] — 3. Weil die Heilige Schrift so oft vom Evangelium Gottes oder Jesu Christi spricht, so scheute man sich, Evangelium Matthäi usw. zu sagen. — 4. Die Präposition *κατά* ist trefflich gewählt zur Bezeichnung des einen Evangeliums nach seiner vierfachen Gestalt, des einen Evangeliums Gottes oder Jesu Christi nach der Darstellung des Matthäus usw.[4] — 5. Die apostolischen Kanones (85) sprechen zuerst von den *εὐαγγέλια Ματθαίου, Μάρκου.*

II. 1. Die Reihenfolge der Evangelien im Tridentinischen Verzeichnis und in unseren Ausgaben ist folgende: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes. Die Anordnung ist sehr alt und bestbezeugt. Sie findet sich in fast allen griechischen Handschriften, alten Übersetzungen, im Muratorischen Fragment und wird bestätigt durch Irenäus, Origenes, Athanasius, Augustinus und viele andere.[5]

2. Diese Anordnung entspricht der traditionellen Anschauung von der Zeit der Abfassung der einzelnen Evangelien. Die einstimmige Überlieferung hält nämlich daran fest, das der hl. Matthäus als der erste und der hl. Johannes als der letzte ein Evangelium geschrieben habe. Die Abfassung des Markusevangeliums vor dem Lukasevangelium aber bezeugen alle Väter und Kirchenschriftsteller, mit Ausnahme des Klemens Alexandrinus,[6] der die Ansicht ausspricht, die Evan-

---

[1] Augustinus, Contr. Faustum, 32, 2; 33, 3.

[2] Vgl. Irenäus, I, 26, 2; III, 11, 7. 8. 9; 14, 4. Clem. Alex., Paed., I, 38; Strom., 1, 145. 147; Can. Mur., 1. 2.

[3] 2 Mach. 2, 13: *Ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς κατὰ Νεεμίαν* (Vulg.: In commentariis Nehemiae). Derselbe Gebrauch findet sich auch bei den Vätern und profanen Schriftstellern, z. B.: *ἡ κατὰ Μωυσέα πεντάτευχος* (Epiphanius, Haer. 8, 4), *ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία* (Diodor. Sic.). Vgl. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros N. T.³ (1888). Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch, 4. Aufl., 135.

[4] Vgl. Zahn, Einleitung, II², 177 f. 183. Hilgenfeld (Einleitung, 149): Die Überschriften *κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον* drücken keineswegs einen Zweifel an den überlieferten Verfassern aus, sondern nur die Grundansicht der Kirche von dem einen Evangelium in vierfacher Gestalt. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen (1902), 193: Die Betitelung *κατὰ Μάρκον* usw. faßt das Evangelium als einheitliche Größe, die Evangelisten als Zeugen einer Wahrheit. Vgl. Jülicher, Einleitung⁵·⁶, 252.

[5] Vgl. Gregory, II, 854.

[6] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14.

gelien, welche Genealogien enthalten (Matthäus und Lukas), seien zuerst abgefaßt worden.[1]

3. Daneben findet sich häufig, z. B. in altlateinischen Handschriften, im Codex Cantabrigiensis D, im Codex argenteus, die Reihenfolge (nach der Unterscheidung der Verfasser in apostoli und apostolici): Matthäus, Johannes, Lukas, Markus. — Seltener ist die Anordnung: Johannes, Matthäus, Markus, Lukas oder: Matthäus, Johannes, Markus, Lukas.

## § 40. Das Alter der Evangelien im allgemeinen.

I. Nach den geschichtlichen Zeugnissen der ältesten christlichen und häretischen Literatur stammen unsere Evangelien aus dem 1. Jahrhundert. — Genauer wird für das Johannesevangelium die Zeit nach 80, für die Synoptiker die Zeit vor 70 angesetzt.[2]

II. Zum gleichen Resultate führt die Textgeschichte der Evangelien. Die ältesten erhalten griechischen, lateinischen, syrischen und anderen Evangelientexte gehören ihren Vorlagen nach dem 2. Jahrhundert an. Diese aber haben eine Textgeschichte von mindestens einem halben Jahrhundert zur Voraussetzung.[3]

III. Auch die Genauigkeit geographischer, archäologischer und zeitgeschichtlicher Angaben weist auf Autoren des 1. Jahrhunderts hin.[4]

## § 41. Der Charakter der Evangelien.

I. 1. Betrachtet man die Evangelien rein äußerlich, so erscheinen sie als historische Berichte über das Leben und Wirken, den Tod und die Verherrlichung Jesu Christi, weswegen sie auch den historischen Büchern des Neuen Testamentes beigezählt werden.

2. Gräbt man aber tiefer, und faßt man die Auswahl des heilsgeschichtlichen Stoffes, den die Evangelien bieten, ihre Komposition und die Weise der Darstellung näher ins Auge, so findet man leicht folgende charakteristische Eigentümlichkeiten: a) Alle Evangelisten erzählen im ganzen übereinstimmend mit besonderer Ausführlichkeit Jesu Leiden, Tod und Verherrlichung. Hierin sehen also alle Evangelisten

---

[1] Vielleicht aber will Klemens nur sagen, Matthäus habe vor Markus und Lukas vor Johannes geschrieben (Zahn, Einleitung, 186).

[2] Belser, Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien (Tübinger theol. Quartalschrift, 1893, 355 ff.; 1898, 177 ff.). H. Boese, S. J., Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, 1895. — Auch Harnack setzt Johannes nach 80 und vor 110 an (vgl. Chronologie, I, 718) und hält neuestens die Abfassung des Lukasevangeliums noch bei Lebzeiten des Paulus, die des Markusevangeliums spätestens im 6. Jahrzehnt für gesichert. Das erste Evangelium soll wenige Jahre später entstanden sein. (Vgl. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, 1911, 69. 86. 93. 114.)

[3] Vgl. Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?[4], 126 ff.

[4] Vgl. Hug, Einleitung[4], I, 7 ff. Seisenberger, Einführung in die Heilige Schrift[6], 401 ff. Hoberg in „Jesus Christus“, Vorträge[2] (1911), 2 ff. Pawlicki, Der Ursprung des Christentums (1885), 192 f.

den Mittelpunkt und die Krönung der Heilsgeschichte und hierauf legen sie offenkundig das Schwergewicht ihrer Darstellung. — b) Aus dem übrigen Leben und Wirken des Herrn dagegen bringt jeder Evangelist nur eine zum Teil inhaltlich und formell recht verschiedene Auswahl von Tatsachen, Lehren und Wundern, wie sie sich dem Gedächtnisse der Augen- und Ohrenzeugen eingeprägt haben oder von diesen überliefert worden waren. — c) Oftmals fehlen Orts- und Zeitangaben. Die chronologische Aufeinanderfolge wird zum Teil ganz außer acht gelassen.

II. Hieraus ergibt sich: 1. Die Evangelien sind bei aller Geschichtlichkeit ihres Inhaltes keine rein geschichtlichen oder biographischen Bücher. Ihren Verfassern war es nicht darum zu tun, alle Einzelheiten des Lebens und Wirkens Jesu mit genauer Berücksichtigung des Ortes und der Zeit oder auch nur der zeitlichen Abfolge vorzuführen.

2. Die Auswahl des Stoffes und die Eigentümlichkeiten der Komposition und Darstellung sind augenscheinlich zum Teil bedingt durch bestimmte innere Zwecke und Ziele, die sich die Evangelisten bei Abfassung der Schriften nach den Bedürfnissen der Leser gesetzt hatten.[1] So haben denn die Evangelien ihrem inneren Zwecke nach wesentlich einen dogmatischen (apologetischen, polemischen) Charakter.

## § 42. Moderne Auffassungen über den Ursprung und die Glaubwürdigkeit der Evangelien.[2]

A. I. Auch der Rationalismus, der mit Kant nur eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" kennt und jede übernatürliche Offenbarung, Wunder und Weissagung leugnet, wie der Atheismus haben sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis heute mit den Evangelien auseinandergesetzt.

Selbstverständlich galt es, alles Wunderbare und Übernatürliche, das die Gottheit Christi und die Göttlichkeit seiner Lehre und Stiftung verbürgt, aus dem Inhalte der Evangelien zu beseitigen, um das Christentum als Werk rein natürlicher Kräfte und Verhältnisse zu erweisen. — Hiebei wurden bisher hauptsächlich folgende Wege eingeschlagen:

---

[1] Vgl. Luk. 1, 4. Joh. 20, 31.

[2] Literatur. Boese, a. a. O. C. A. Kneller, S. J., Stimmen aus Maria-Laach, LIII, 5, 457 ff. J. Schäfer, Die Evangelien und die Evangelienkritik[2] (1911). Rohr, Der Vernichtungskampf gegen das biblische Christusbild[4] (1912), und Ersatzversuche für das biblische Christusbild[4] (1912). A. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn (1908). „Jesus Christus", Apologetische Vorträge, 2. Aufl. (1911). Felder, Jesus Christus, Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung, I[2] (1921), II (1914). J. Müller, S. J., Der historische Jesus der protest. freisinnigen Leben-Jesu-Forschung, in Zeitschrift für katholische Theologie, XXXVI, 425 ff. 665 ff. J. Klug, Gotteswort und Gottessohn[3] (1913). Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie (1911). Religion, Christentum, Kirche, II (1913). V. Heigl,

1. Gottlob Paulus, Professor in Heidelberg († 1851), verteidigte die natürliche Schrifterklärung.[1] Nach Paulus berichten die Evangelien geschichtliche Ereignisse, aber nichts Übernatürliches. Die erzählten wunderbaren Vorgänge sind auf natürliche Ursachen oder auf die Einbildung und Täuschung der dabei beteiligten Personen zurückzuführen. — Einige seiner Erklärungen werden noch heute verwendet; im ganzen aber fand seine Theorie auch bei den Rationalisten und Ungläubigen keinen Anklang. Nur Renan († 1892) griff in seinem frivolen „Leben Jesu" (1863) wieder zur natürlichen Schrifterklärung zurück.[2]

2. David Strauß († 1874)[3] brachte die Mythenhypothese. Er erklärte jedes übernatürliche Element im Leben Jesu als mythische Zutat, als „absichtslos dichtende Sage". Die Wunder sind ihm „die Mythengirlanden, welche das Bild Jesu von Nazareth umranken". Da aber die Bildung von Mythen und Sagen immerhin eine gewisse Zeit beansprucht, so rückte er die Entstehung der synoptischen Evangelien auf 150 hinauf. Für das Johannesevangelium nahm er zudem philosophische Spekulation und absichtlichen Betrug in Anspruch.[4]

3. Strauß' Ansicht von der Mythenbildung fand in gelehrten Kreisen sehr wenig Beifall und wurde durch F. Ch. Baur und seine Tübinger Schule verdrängt. Baur fand, wie schon früher Reimarus († 1768), in den Evangelien der Hauptsache nach tendenziöse Erfindung, absichtlichen Betrug und Täuschung; sie gehören der Mitte oder dem Ende des 2. Jahrhunderts an. — Sein System fand anfänglich großen Anklang; bald aber erhoben sich in den Reihen der Rationalisten selbst die heftigsten Gegner, und es ist heute so gut wie abgetan.[5]

4. Es folgten vermittelnde Ansichten. „Etwas von der Mythentheorie, etwas von absichtlicher Erfindung, auch etwas spätere Datierung wurde von der Mehrzahl der rationalistischen Theologen verwertet." Ihre Vertreter kann man Eklektiker nennen.

II. 1. Dem Eklektizismus im gewissen Sinne huldigt gegenwärtig auch die sogenannte historisch-kritische Schule, die der alten

---

Die vier Evangelien (1916)' 29 ff. Dausch, Moderne Christustypen, Theol.-prakt. Monatsschrift, XXII, 577 ff. 614 ff. V. Hartl, in Linzer Quartalschrift, 1906, 172 ff. Fonck, Moderne Bibelfragen (1917), 105 ff.

[1] Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien (1830—1833), II, 212 ff.

[2] Beachtenswert sind folgende Geständnisse Renans: „Wenn das Wunder irgendwelche Realität hat, dann ist mein Buch nur ein Gewebe von Irrtümern" und „wenn das Wunder und die Inspiration wirkliche Dinge sind, dann ist unsere Methode abscheulich".

[3] Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., 1835/36. Neueste Auflage 1904. Das Leben Jesu für das deutsche Volk, 1864. Neueste Auflage. 1904.

[4] Interessant ist Strauß' Geständnis, seine ganze Hypothese müsse fallen, wenn auch nur ein einziges Evangelium im 1. Jahrhundert abgefaßt sei. (Vergleiche hiezu § 40.)

[5] Vgl. 30, Anm. 7. — Über Bruno Bauer siehe 30, Zus. 3. Die Aufstellungen Bauers sind heute noch die Grundlage der sozialdemokratischen „Wissenschaft".

kirchlichen Tradition insoweit sich nähert, als sie anerkennt, daß die vorliegenden Evangelien im großen und ganzen aus dem 1. Jahrhundert stammen, die Evangelisten ungefähr Zeitgenossen der von ihnen erzählten Ereignisse (doch keine Apostel) waren und von Lug und Betrug keine Rede sein kann. — Trotzdem sieht sie nicht nur vom göttlichen Ansehen der Evangelien gänzlich ab, sondern leugnet auch zum großen Teil ihre Glaubwürdigkeit und legt sich ihre Entstehung nach Willkür zurecht.

2. Nach Harnack, einem der hervorragendsten Forscher und Wortführer dieser Richtung, bekennt sich die genannte Schule im einzelnen zur folgenden Auffassung.[1] — a) Die vorliegenden kanonischen Evangelien bieten nur zum Teil echte, glaubwürdige Geschichte. Daneben aber enthalten sie auch gar manche unechte und daher geschichtlich wertlose Zusätze zum Leben Jesu aus späterer Zeit, aber noch aus der Zeit der ersten christlichen Generation. Dazu gehört alles Übernatürliche, zum Beispiel so ziemlich alle Teile, welche Wunder[2] und Weissagungen enthalten, alle unzweideutigen Selbstzeugnisse Jesu über seine Gottheit und Messianität, die Auferstehung und Himmelfahrt, und alle Stellen, wo Christus von seiner Kirche und ihrer obrigkeitlichen Gewalt spricht (z. B. Matth. 16, 18; 18, 17. 18; 28, 19).

b) Die angebliche Tatsache, daß die Christen der ersten Generation, die Jesus noch gesehen und erlebt hatten, ohne absichtlich lügen und betrügen zu wollen, so viel Unwahres produzierten, das dann in die Evangelien Aufnahme fand, erkläre sich aus ihrem religiösen Enthusiasmus. In den ersten christlichen Gemeinden habe es Schwärmer, exaltierte, ekstatische Personen gegeben, die unter dem fortlebenden Eindrucke der Persönlichkeit Jesu gelegentlich außer sich gerieten und in diesem Zustande in der angegebenen Weise die Geschichte des Lebens Jesu bereicherten. — Diese Erzeugnisse seien selbstverständlich inhaltlich willkürlich und falsch gewesen, aber von den Exaltierten selbst als göttliche Eingebungen angesehen und von den Gläubigen als wirkliche Offenbarungen angenommen worden. Auf solche Weise seien die oben genannte unglaubwürdigen Zusätze in den Evangelien entstanden und Jesu Leben bereichert worden.

c) Bei der Mehrzahl der Fälle sei es freilich schlechterdings unmöglich, nachträglich die Veranlassung zu solchen Produktionen nachzuweisen. In vielen Fällen sei aber dieselbe noch aufzufinden. Dies sei der Fall bei allen eingeschobenen Berichten, die dem Nachweise der Messianität Jesu auf Grund der alttestamentlichen messianischen Weissagungen dienen. — Die ersten Gläubigen (ehemalige Juden) hätten nämlich die alttestamentlichen Weissagungen, wonach der kommende Messias durch diese und jene Lebensumstände ausgezeichnet sein sollte, wohl gekannt und sich aus den Schriften des Alten Testamentes ein

[1] Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I (4. und 5. Aufl., 1910) Das N. T. um 200 (1889). — Über die Voraussetzungen dieser Schule vgl. Schäfer, 129 f.

[2] Nur die sogenannten Heilungswunder, die natürlich erklärt werden, finden Gnade. Vgl. dagegen Knur, Christus medicus? (1905).

fertiges Bild des kommenden Messias gemacht. Weil sie aber diese Umstände im Leben Jesu nicht fanden, andererseits aber um jeden Preis an Jesus als dem gekommenen Messias festhielten, so hätten sie das größte Interesse gehabt, nachträglich alles, was die Propheten als Kennzeichen des Messias angegeben, auf das Leben Jesu zu übertragen und so den Beweis liefern zu können, daß Jesus wirklich der verheißene Messias sei. Dieses Interesse habe insbesondere die Produktion hervorgerufen, und so sei vornehmlich das wirkliche Leben Jesu bereichert worden.

B. Die Resultate der historisch-kritischen Schule werden durch folgende Erwägungen in das rechte Licht gestellt.

I. 1. Vor allem sei festgestellt, daß alle Stellen der Evangelien, die Harnack als spätere Einschübe bezeichnet, durch die Handschriften des Urtextes und die ältesten Übersetzungen genau so sicher bezeugt sind als die übrigen Texte.[1] Schon dadurch erweist sich seine Aufstellung als reine Willkür. — 2. Ferner wollen die Evangelisten ohne Zweifel nicht Phantasie, sondern wirkliche Geschichte bieten, deren Augen- und Ohrenzeugen sie entweder selbst waren oder die sie von Augen- und Ohrenzeugen überliefert erhalten haben.[2] — 3. Von der behaupteten phantastischen Bereicherung des Lebens Jesu findet sich in den Evangelien keine Spur. Ihre Erzählungen sind durchaus (auch bei Darstellung der höchsten Geheimnisse) schlicht, einfach, objektiv und nüchtern.[3] — Was phantastische Erdichtung leistet, sehen wir am besten an den apokryphen Evangelien. Der Unterschied zwischen diesen und den kanonischen Evangelien ist ein enormer, und nicht mit Unrecht wird behauptet, daß dieser Unterschied allein schon die Originalität, Echtheit und Glaubwürdigkeit unserer Evangelien erweise.[4] — 4. Derlei Erfindungen exaltierter Personen (die vereinzelt allerdings nicht unmöglich waren) konnten in einer Zeit, wo noch viele lebten, die Jesus gesehen hatten und Zeugen seines Lebens und seiner Taten gewesen waren, doch nicht ohne alle Bürgschaft Aufnahme in die Evangelien finden, die von Anfang keine bloßen Privatschriften, sondern zugleich amtliche Dokumente waren und von den Gemeinden und ihren Vorstehern als göttliche Offenbarungen geglaubt und angenommen wurden. — 5. Derartige Einschiebungen in die Lebensgeschichte Jesu waren, wie ihre Aufnahme in die Evangelienschriften, unmöglich unter den Augen der Apostel, die selbst (was sie immer wieder in ihren Predigten betonen) Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Tatsachen gewesen waren und für die Wahrheit derselben freudig Verfolgung und Tod erlitten; die ferner jedweder Fälschung der evangelischen Predigt mit solcher Entschiedenheit entgegentraten, daß der hl. Paulus

[1] Vgl. Kalthoff, Das Christusproblem (1902), 14.

[2] Luk. 1, 1—3. Joh. 21, 24. — [3] Vgl Heigl, a. a. O. 56 f. Heinrici, Der literarische Charakter der neutest. Schriften (1908), 41.

[4] Vgl. Hoyer, Die apokryphen Evangelien, auch ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der kanonischen (Programm, Halberstadt 1898/99). Knabenbauer, S. J., in Zeitschrift für kath. Theologie, VIII, 803.

(Gal. 1, 9) erklärt: Wenn jemand ein anderes Evangelium predigt, als ihr empfangen habt, er sei verflucht. — Solche Bereicherung des Lebens Jesu war vollends unmöglich vor den Augen der grimmigsten Feinde ringsum, die fast von Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu jedem seiner Schritte nachspioniert hatten und also seine Tätigkeit genau kannten. Wie leicht wäre es ihnen doch gewesen, die neue Religion als Lug und Trug hinzustellen. — 6. Wenn endlich die Evangelien zum großen Teile Erzeugnis zügelloser enthusiastischer Produktion sind, wie erklärt es sich, daß sie trotz einzelner Verschiedenheiten und Abweichungen ein durchaus einheitliches Bild des Lebens Jesu bieten?

II. Was insbesondere die Bereicherung der evangelischen Geschichte auf Grund alttestamentlicher Weissagungen zum Zwecke des Nachweises der Messianität Jesu anlangt, so konnten wenigstens die großen Tatsachen des Lebens Jesu, die die Evangelien als vorherverkündet und in Christus erfüllt bezeichnen, wie die Vorbereitung auf den Messias durch Johannes den Täufer, Jesu Wunder, die Verwerfung Israels und die Aufnahme der Heiden und namentlich Jesu Leiden und Tod und Auferstehung,[1] ihrer Natur nach nicht nachträglich erfunden worden sein. Zeuge der vorbereitenden Tätigkeit des Täufers war ganz Israel. An der Verwerfung der Juden und Aufnahme der Heiden zweifelt niemand. Jesu Wunder, Leiden und Tod konnten vor so vielen, die Zeugen von alledem gewesen, nicht erfunden werden. Von der Wirklichkeit der Auferstehung aber waren nicht bloß die übrigen Apostel, die den Auferstandenen selbst wiederholt gesehen, so vollends überzeugt, daß sie ihre Wahrheit überall vertraten und für sie in den Tod gingen, auch die Bekehrung des hl. Paulus hat diese Tatsache zur Voraussetzung, und der gekreuzigte und auferstandene Christus ist der Mittelpunkt seiner Theologie (Harnack).

III. Die Annahme der behaupteten Einschiebungen führt zu absurden Konsequenzen und gibt unauflösliche Rätsel auf.

1. Wir kennen das Bild, das die Juden zur Zeit Christi vom kommenden Messias im Geiste trugen. Sie erwarteten den Messias vor allem als mächtigen Herrscher, der nach Besiegung der Feinde den Davidschen Thron in erhöhtem Glanze wieder aufrichten werde. Dieser Erwartung entsprach das wirkliche Leben und Wirken Jesu nicht im geringsten. Jesus erscheint wie der Geringsten einer in Armut und Niedrigkeit. Ja, er tritt von Anfang an der Messiashoffnung der Juden entgegen; er erklärt, sein Reich sei nicht von dieser Welt.

Nehmen wir nun mit Harnack an, Jesu wirkliches Leben habe auch sonst dem Ideale, das sich die Juden auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen vom kommenden Messias gebildet, keineswegs entsprochen. Jesus habe zum Beispiel auch keinerlei Wunder gewirkt, während der Messias doch auch als großer Wundertäter erwartet wurde. — Wie konnten denn schon nach all dem die Apostel und so viele Gläubige in Jesus den verheißenen Messias erkennen?

---

[1] Vgl. Matth. 3, 3. 1 Kor. 15, 3 f. Luk. 24, 46; 7, 22 ff.; 18, 31; 20, 17; 21, 22.

2. Zugegeben, Jesus habe während seines Lebens durch die Macht seiner Persönlichkeit, durch seine Wohltaten und erhabene Lehre sich messianische Anerkennung verschafft und durch die Verheißung seiner Auferstehung die Hoffnung auf das kommende Messiasreich (Apg. 1, 6) wach erhalten. — Aber wie konnten die Apostel und die Gläubigen an ihm als dem Messias noch festhalten, treu bis in den Tod festhalten, als die Macht seiner Persönlichkeit nicht mehr wirkte, als er, von den Gerichtshöfen verurteilt, inmitten von Verbrechern den schmählichen Kreuzestod gestorben war, als sein Leib im Grabe moderte, seine verheißene Auferstehung nicht erfolgte, und alle messianischen Hoffnungen so arg getäuscht worden waren? Menschlich gesprochen, war mit dem Kreuze und dem Grabe Jesu Sache verloren. — Und doch begann vom Kreuze und Grabe Jesu aus der Christusglaube und Christi Reich seinen Siegeszug durch die Welt. Wie erklärt sich diese Tatsache? Hiefür genügt nicht im mindesten die beliebte Visionshypothese mit seinem aus bloßen Halluzinationen und Wahnvorstellungen geborenen, psychologisch unmöglichen „Osterglauben“, in dem zuerst Petrus und dann alle Apostel, dann auch einmal 500 Jünger zugleich Jesus als auferstandenen und verherrlichten Herrn zu sehen sich einbildeten, obgleich sie wußten, daß Jesus im Grabe ruhte.[1]

3. Angenommen, alles Übernatürliche im Leben Jesu und namentlich auch seine Auferstehung sei spätere Dichtung und Erfindung, wie erklärt sich dann, daß die Apostel und die ersten Gläubigen, die als geborene Juden im strengsten Monotheismus erzogen waren, an Jesus, der als reiner Mensch unter ihnen gewandelt und wie ein Verbrecher am Kreuze gestorben, trotz des Ärgernisses des Kreuzes als den wahren Sohn Gottes glaubten und daran in lebenslänglicher, unerschütterlicher Überzeugung festhielten, verflucht von den Priestern und ausgeschlossen aus der Mitte ihrer Brüder?[2]

4. Endlich muß auch gefragt werden: Wenn Jesus nur ein Mensch war und wenn alles Übernatürliche in seinem Leben, das die Evangelisten berichten, insbesondere seine Auferstehung, nur Produkt der Schwärmerei und eingebildeter Visionen ist, wie kam dann der Christushasser Paulus, der größte Geist, den das Judentum hervorgebracht hat (Harnack), sozusagen plötzlich zum Christusglauben, wie wurde er, der fanatische Verfolger des Christentums, auf einmal der opferfreudigste im Eifer glühende Bekenner und Prediger Christi, des Messias und Gottessohnes? — Und wie wurde die Heidenwelt, der das Kreuz eine Torheit war, zum Glauben an den gekreuzigten Messias und Gottessohn und seine Lehre bekehrt, trotz des Kampfes aller Gewalten gegen diesen Glauben und trotz der höchsten sittlichen Anforderung, die er stellte?

---

[1] Vgl. Tillmann in Theologie und Glaube, II, 529 ff. Disteldorf, Die Auferstehung Jesu Christi (1906). Dentler, Die Auferstehung Jesu Christi (1908).

[2] Zahn (Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel[5] [1910], 30) stellt mit Recht fest: „Für christgläubige Juden war es ein unvollziehbarer Gedanke, daß einer Gott sei, welcher dies erst in Laufe der Zeit geworden wäre.“

IV. Es ergibt sich: Auch die historisch-kritische Schule opfert trotz aller behaupteten Voraussetzungslosigkeit ihren philosophischen religionsgeschichtlichen Dogmen die historische Wahrheit. Ihre Aufstellungen sind, wie alle früheren Versuche, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien zu beseitigen, haltlos. Sie können den denkenden Geist unmöglich befriedigen. Sie bieten ja keine Erklärung für die Entstehung des Christusglaubens und die Lebensmacht des Christentums, die das Angesicht der Erde erneuerte, sie bieten nur unauflösliche Rätsel und psychologische Unmöglichkeiten.[1]

Zusatz. In neuerer und neuester Zeit versucht insbesondere die sogenannte religionsgeschichtliche Schule die Evangelien und das Christentum jedes „Supranaturalismus" zu entkleiden. Es geschah und geschieht dies vornehmlich durch die Hypothese von der Beeinflussung der Evangelien durch die Buddhalegende und durch die babylonischen Mythen. Jüngst wurde speziell die Abhängigkeit wie des Alten so des Neuen Testamentes vom babylonischen Gilgamesch-Epos verfochten.[2]

Noch weiter geht Drews' Christusmythe (2 Bde., 1910) mit der Leugnung der Existenz Christi, der Annahme eines vorchristlichen Jesuskultus und der symbolisch-mythologischen Erklärung der Evangelien. — Ein näheres Eingehen auf diese „antisupranaturalistischen" Hypothesen kann nicht Aufgabe der Einleitung sein. Im allgemeinen kann gesagt werden: wir haben es hier bald mit unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptungen, bald mit einem seichten Dilettantismus, bald mit radikalsten, kühnsten Phantasiegebilden, bald mit offenkundiger Ignoranz zu tun.[3]

C. Die Echtheit und die historische Wahrheit der Evangelien ist also durch alle bisherigen Angriffe der ungläubigen Kritik nicht erschüttert. Ihr apostolischer Ursprung ist, wie noch im einzelnen nachgewiesen werden wird, gesichert durch die beständige Tradition der Kirche, die, selbst von rein menschlichem Standpunkte aus betrachtet, in ihrer Eigenschaft als große, öffentliche, eng gegliederte Korporation eine Zeugenschaft bietet, wie sie Schriften profaner Natur nicht zur Seite steht.[4] —

[1] Vgl. Grützmacher, Ist das liberale Christusbild modern? (1907). — Mit der protestantischen historisch-kritischen Schule sind die katholischen Modernisten enge verwandt. Vgl. hierüber Zeitschrift für kath. Theologie, 1909, 438 ff. über ihre kirchliche Verurteilung siehe Anhang I.

[2] Jensen, Das Gilgamesch-Epos (1906). — Wurde einmütig zurückgewiesen.

[3] P. Krebs, Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums (1913). Vgl. Hardy, Der Buddhismus (1890). Wecker, Christus und Buddha (1908). Faber, Buddhistische und neutest. Erzählungen (1914). Meinertz, Das N. T. und die neuesten religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche (1904). Karge, Babylonisches im N. T. (1913). F. Steinmetzer in Neutest. Abhandlungen, II, 1. und 2. Heft. Sickenberger in Biblische Zeitschrift, 1904. Döller in Katholik, 1908, II. Seitz, Drews' Christusmythe in Apol. Rundschau, V, 223 ff. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi$^{5-8}$ (1909). Meinertz in Theologie und Glaube, III, 527 ff.; VI, 617. Bartmann in Theologie und Glaube, IV, 35 ff.

[4] Hettinger, Fundamentaltheologie, I, 274. — Der hl. Augustinus (Contra Faustum, 33, 6) sagt mit Recht: Welches Buch hat noch Autorität,

Ebenso ist, selbst abgesehen von der göttlichen Besiegelung durch die Inspiration, ihre Glaubwürdigkeit verbürgt, wie durch die Kontrolle der Urgemeinde und ihrer Vorsteher, so durch den Charakter ihrer Darstellung und die unerfindliche Erhabenheit ihres Inhaltes und durch ihre Verfasser, die als Augen- und Ohrenzeugen oder von Augen- und Ohrenzeugen her die Wahrheit wissen konnten und als eminent sittliche Charaktere, die ihr Zeugnis mit dem Tode besiegelten, die Wahrheit sagen wollten.[1]

So sind denn die Evangelien unerschütterliche Denkmäler der Messianität und Gottheit Jesu Christi wie der Göttlichkeit der von ihm gestifteten Kirche.

2. Kapitel

# Die synoptischen Evangelien.

## I. Das Evangelium nach Matthäus.

### § 43. Das erste kanonische Evangelium.[2]

A. I. Das Evangelium, das im Tridentinischen Verzeichnis die erste Stelle einnimmt und in den ältesten Handschriften des Urtextes den Titel *κατὰ Ματθαῖον* (*εὐαγγέλιον κατὰ Μ.*) trägt, ist, lediglich als geschichtliches Werk betrachtet, eine Darstellung des Lebens und Wirkens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi in 28 Kapiteln mit vorausgeschickter menschlicher Genealogie. — Mit besonderer Ausführlichkeit kommt nebst der Leidensgeschichte die Tätigkeit des Herrn in Galiläa zur Darstellung.

II. Hiebei geschieht nicht bloß die Auswahl der evangelischen Einzelheiten nach einem bestimmten inneren Zweck, sondern zum großen Teile auch ihre Gruppierung nach einem einheitlichen Plane. Sehr oft nämlich wird der sachlichen Ordnung vor der chronologischen der Vorzug gegeben, um Gleichartiges aneinanderzureihen und so gewisse Wahrheiten desto mehr zu beleuchten oder eine übersichtliche Erfassung der Tätigkeit Jesu zu erzielen.

III. Eine besonders zu beachtende Eigentümlichkeit des Evangeliums, die mit seinem Zwecke und seiner Bestimmung zusammenhängt, ist es, daß Jesu Leben und Wirken auf dem Grunde der alttestamentlichen messianischen Weissagungen und Typen gezeichnet erscheint und

---

wenn die Bücher, welche die Kirche als apostolische bezeichnet und bewahrt, die von den Aposteln selbst übergeben und unter allen Völkern in solch ausgezeichneter Weise bestätigt wurden, nicht über allen Zweifel erhaben sind?

[1] Heigl, a. a. O. 48 ff. Dausch, P., Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der drei ältesten Evangelien (1915), 23 ff.

[2] Neuere Kommentare: Schegg (1856—1858). Bisping² (1867). Schanz (1879). Knabenbauer, S. J. (2 Bde.², 1903). Dausch P. (1918). Pölzl-Innitzer³ (1919). Niglutsch³ (1912). Cladder, S. J. (1915). Weinhart-Weber, Das Neue Testament, I³ (1916). — Zahn³ (1910).

der von ihm gegründeten Kirche eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

B. Der Inhalt des Evangeliums läßt sich in drei Hauptteile gliedern: Vorgeschichte (1, 1—4, 11); öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa (4, 12—25); Vollendung (26—28).[1]

I. Die Vorgeschichte beginnt mit dem menschlichen Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids und Abrahams (1, 1—17). — Daran reiht sich Jesu übernatürliche Empfängnis und Geburt aus Maria der Jungfrau (1, 18—25), die Anbetung der Weisen (2, 1—12), die Flucht nach Ägypten, der Kindermord in Bethlehem, die Rückkehr nach Nazareth (2, 13—23). Jede dieser Begebenheiten wird als Erfüllung alttestamentlicher messianischer Weissagungen vorgeführt. — Es folgt der Bericht über die Bußpredigt und -taufe Johannes des Täufers, des von Isaias vorherverkündeten Wegbereiters des Messias, über Jesu Taufe und Versuchung (3, 1—4, 11).

II. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa wird in drei Abschnitten beschrieben.

1. Der erste Abschnitt wird durch eine Übersicht über die prophetisch geweissagte galiläische Tätigkeit Jesu und mit dem Berichte über die Berufung der ersten Jünger zur bleibenden Nachfolge eingeleitet (4, 12—22). Sodann wird Jesus dargestellt als messianischer Lehrer (4, 13—7, 29), messianischer Wundertäter (8, 1—9, 35) und als Gründer eines neuen Reiches (Aussendung der Apostel, Zeugnis über Johannes Baptista, Einladung an alle Mühseligen und Beladenen, Gleichnisse vom Himmelreich). — Daneben läuft die Schilderung des Wankelmutes und des Unglaubens der Mehrheit des Volkes wie der Verstocktheit und Feindseligkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten. So vollzieht sich die Scheidung. Ein neues Israel entsteht, während die Synagoge ihrer Verwerfung entgegengeht (9, 36—13, 58).

2. Nach eingeholtem Berichte über die Enthauptung des Täufers zeigt ein weiterer Abschnitt (14, 1—20, 28) Jesus fast ausschließlich als Erzieher seiner Apostel für das künftige Amt. Besonders bedeutungsvoll erscheint hier das Bekenntnis Petri und die Verheißung des Primates, die Erklärung auf Tabor, die wiederholte Leidensweissagung.

3. Ein dritter Abschnitt (20, 29—25, 46) schildert den Sohn Davids als Messiaskönig in Jerusalem. In Erfüllung einer Weissagung des Propheten Zacharias zieht Jesus als Friedensfürst in die Königsstadt Davids ein, um Israel zum letztenmal das Heil anzubieten. Doch die Synagoge versagt ihm auch jetzt ihre Anerkennung. So spricht denn der Herr das Verdammungsurteil über Israels Führer aus und verkündet die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden (Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes, Gleich-

[1] Vgl. Wieser, Plan und Zweck des Matthäusevangeliums (Zeitschrift für kath. Theologie, I, 564 ff.; II, 129 ff.). Vgl. Cladder, S. J., in Stimmen aus Maria-Laach, 86. Bd., 379 ff. — Andere Einteilungen siehe bei Cornely, III, 67.

nisse von den beiden ungleichen Söhnen, von den bösen Winzern, dem messianischen Gastmahle, Streitreden mit den Hierarchen und Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer). — Im Kreise seiner Apostel weissagt Jesus die Zerstörung Jerusalems und das allgemeine Endgericht und verbindet damit die Mahnung zur steten Wachsamkeit und treuen Pflichterfüllung (Gleichnisse vom guten und bösen Knecht, von den klugen und den törichten Jungfrauen, von den anvertrauten Talenten).

III. Der dritte Hauptteil erzählt Jesu Leiden und Auferstehung. Der Auferstandene rüstet die Apostel mit übernatürlicher, allumfassender Vollmacht aus und sendet sie an alle Völker der Erde um die neue Weltkirche zu bilden, in der er selbst lebt und wirkt bis ans Ende der Zeiten (26, 1—28, 30).

## § 44. Lebensgeschichte des hl. Matthäus.

I. 1. Nach den Apostelverzeichnissen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte war Matthäus einer der Apostel des Herrn. Er wird an siebenter oder achter Stelle aufgeführt.[1] — Vor seiner Berufung zur bleibenden Jüngerschaft Jesu war er Zolleinnehmer (portitor) zu Kapharnaum am See Genesareth gewesen, und war als solcher ohne Zweifel sowohl des jüdischen Landesdialektes als auch der griechischen Sprache in Wort und Schrift mächtig. — Dem Rufe des Herrn war er alsogleich gefolgt.[2] Dies setzt vielleicht voraus, daß er Jesus schon lange gekannt hatte.

2. Was das erste Evangelium von der Berufung des Matthäus erzählt, berichten das zweite und dritte[3] übereinstimmend und unter völlig gleichen Umständen vom Zöllner Levi, dem Sohne des Alphäus. Daraus muß die Identität des Zöllners Levi mit Matthäus gefolgert werden. Diese ist auch durch die fast einstimmige Überlieferung verbürgt und wird erst seit dem 17. Jahrhundert[4] von wenigen Protestanten mit Unrecht geleugnet.[5] — Es erscheint wahrscheinlich, daß der Name Matthäus erst nach der Berufung angenommen wurde; der ursprüngliche Name Levi weist auf jüdische Abstammung. — Des Matthäus Vater Alphäus ist nicht identisch mit Alphäus, dem Vater des jüngeren Jakobus.[6]

3. Es ist als sicher anzunehmen, wenn auch die Heilige Schrift hierüber nicht ausdrücklich berichtet, daß Matthäus nach seiner Berufung ein steter Begleiter des Herrn blieb und Zeuge seiner Auferstehung und Himmelfahrt war. Am Pfingstfeste empfing er mit den übrigen Aposteln den Heiligen Geist.

---

[1] Vgl. Matth. 10, 3, wo er den Beinamen publicanus hat. Mark. 3, 18. Luk. 6, 15. Apg. 1, 13.
[2] Matth. 9, 9. — [3] Mark. 2, 14. Luk. 5, 27.
[4] Zuerst von Hugo Grotius († 1645).
[5] Vgl. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus, 2 f.
[6] Vgl. Knabenbauer, Kommentar, 3.

Zusatz. Der jüdische Name *Ματθαῖος* wird verschieden abgeleitet und gedeutet = Geschenk Gottes (= מַתַּתַי oder מַתַּתְיָה) oder Geschenkter (מַתַּי für מַתְּנַי) oder Mannbarer (von מַת). Knabenbauer hält die Bedeutung fidelis (von אֱמֶת) für wahrscheinlich.

II. Über das spätere Wirken und das weitere Schicksal des Apostels ist wenig Verläßliches überliefert.

1. Nach Klemens Alexandrinus[1] übte Matthäus die strengste Aszese und genoß nur Früchte und Gemüse. — Wie Eusebius[2] und andere berichten, predigte er zuerst den Juden in Palästina und begab sich dann zu anderen Völkern. Wann er Palästina verlassen, ist ungewiß. Die Zeit der Zerstreuung der Apostel, bei der wohl auch Matthäus Palästina verließ, wird von verschiedenen Schriftstellern verschieden angegeben,[3] doch ist das zwölfte Jahr nach der Himmelfahrt des Herrn durch eine alte Überlieferung gut bezeugt.[4]

2. Das Feld seiner Wirksamkeit unter den Heiden läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Das römische Brevier nennt nach Rufinus, Gregorius Magnus u. a. Äthiopien.[5]

3. Nicht einmal seine Todesart ist sicher. Doch wird er von den meisten Schriftstellern als Märtyrer bezeichnet und als solcher in der römischen und griechischen Kirche verehrt. Sein Todestag wird vom römischen Martyrologium auf den 21. September angesetzt.

## § 45. Der hl. Matthäus als Verfasser eines Evangeliums.

I. 1. Die einstimmige kirchliche Überlieferung schreibt seit den ältesten Zeiten dem hl. Matthäus die Abfassung eines Evangeliums zu.

2. Hiebei werden folgende Einzelheiten bezeugt: Matthäus habe, bevor er Palästina verlassen, um den Heiden das Evangelium zu predigen, als erster für die palästinensischen Judenchristen als Ersatz für seine mündliche Predigt in hebräischer Sprache ein Evangelium geschrieben.

II. 1. So berichtet Papias von Hierapolis, ein Schüler des Apostels Johannes: *Ματθαῖος Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*[6]

2. Pantänus fand um 200 das hebräischen Evangelium des Matthäus in Indien, wohin es der Apostel Bartholomäus gebracht hatte.[7]

---

[1] Praed., 2, 1.
[2] Hist. Eccl., III, 25. Vgl. Irenäus, Adv. haer., III, 1.
[3] Siehe Schanz, a. a. O. 4.
[4] Clem. Alex., Strom., VI, 5, 43. Eusebius, Hist. Eccl., V, 18, 14. Vgl. Belser, Tübinger Quartalschrift, 1898, 190ff. Harnack, Chronologie, 243.
[5] Vgl. hierüber Kirchenlexikon², VIII, Sp. 1025ff. Pölzl, Das Matthäusevangelium², 79.
[6] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 16.
[7] Eusebius, Hist. Eccl., V, 10, 3. Hieronymus, De vir. ill., 6.

3. Der hl. Irenäus, ein Schüler Polykarps, bezeugt: *Ὁ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.*[1]

4. Origenes weiß es aus der Überlieferung, daß das Evangelium nach Matthäus als das erste (*πρῶτον*) für die Gläubigen aus dem Judentum (*τοῖς ἀπὸ Ἰουδαισμοῦ πιστεύσασιν*) und in hebräischer Sprache (*γράμμασιν ἑβραικοῖς*) abgefaßt wurde.[2]

5. Eusebius[3] berichtet: *Ματθαῖος πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον.*

6. Der hl. Hieronymus schreibt, die beständige kirchliche Überlieferung zusammenfassend: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi hebraicis litteris composuit.[4]

## § 46. Die Echtheit des ersten kanonischen Evangeliums oder seine Identität mit dem Evangelium des heiligen Matthäus.

A. Äußere Zeugnisse. — I. Indirekte. 1. Schon die apostolischen Väter zitieren wiederholt Stellen aus unserem ersten kanonischen Evangelium als heilige Schrift, und zwar teils mit den bekannten solennen Zitationsformeln,[5] teils als Herrnworte,[6] teils ohne Einführung.[7] — Das erste kanonische Evangelium war also den apostolischen Vätern bekannt, und durch den Gebrauch, den sie von ihm machen, bezeugen sie direkt seinen apostolischen Ursprung (im weiteren Sinne) und sein kanonisches Ansehen, indirekt aber auch, da die spätere Überlieferung keinen andern Verfasser kennt und nennt, seine Abfassung durch Matthäus. — Die Nichtnennung des Verfassers erklärt sich daraus, daß es in der ältesten Kirche überhaupt nicht im Gebrauche war, die Evangelien in unserer heutigen Art zu zitieren.

2. Einen umfassenden Gebrauch vom ersten kanonischen Evangelium macht Justinus Martyr.[8] Er zitiert dasselbe ausdrücklich als heilige Schrift,[9] beruft sich auf Begebenheiten, die nur das erste Evangelium berichtet, zum Beispiel die Erscheinung des Wundersternes, die

---

[1] Adv. haer., III, 1, 1. — [2] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 25, 4.

[3] Hist. Eccl., III, 24, 6.

[4] De vir. ill., 3. Vgl. auch Praef. in Matth.

[5] Barnabas, Ep. 4, 14: *Προσέχωμεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν* (1. Ev. 20, 16; 22, 14).

[6] Doctrina apost., 8, 2 (1. Ev. 6, 9—13); 9, 5 (7, 6). Clem. Rom., Ep. ad Cor. 46, 8 (26, 24). Polykarp, Ad Phil. 2, 3 (5, 3. 10).

[7] Ignatius, Ad Smyrn. 1, 1 (3, 15); Ad Eph. 14, 2 (12, 33); Ad Pol. 2, 2 (10, 16). Im Brief an die Epheser 19, 2 erwähnt Ignatius die nur im ersten Evangelium (c. 2) erzählte Erscheinung des Wundersternes von Bethlehem. Weitere Belege siehe bei Funk.

[8] In seiner ersten Apologie allein zitiert er etwa fünfzigmal unser Evangelium, darunter mehr als zwanzig Verse aus der Bergpredigt (15—17).

[9] Vgl. Dial. cum Tryph. 48 (17, 13); 105 (5, 20); (8, 11. 22 f.).

Huldigung der drei Weisen, den Kindermord in Bethlehem,[1] und führt nicht selten alttestamentliche messianische Prophetien, abweichend vom hebräischen Urtext und von der Septuaginta, nach dem Wortlaute des ersten Evangeliums an.[2] — Theophilus von Antiochien gebraucht ohne alle Frage das Evangelium als heilige Schrift, wenn er es als evangelica vox oder als evangelium anführt.[3]

3. Weitere Zeugen sind die alten Häretiker[4] und heidnischen Bestreiter des Christentums. — Cerinth[5], Basilides[6], Valentin[7] u. a. benutzten das erste Evangelium zur Begründung ihrer Irrlehren als heilige Schrift. Tatian verwendete es für sein Diatessaron. Der Spott des heidnischen Philosophen Celsus (2. Jahrhundert) richtet sich auch gegen alle dem ersten Evangelium eigentümlichen Erzählungen.[8]

4. Auch die ältesten Apokryphen müssen als Zeugen angeführt werden. Das evangelium secundum Hebraeos der Nazaräer war eine Überarbeitung und Erweiterung des Urtextes des ersten Evangeliums.[9] Das Prot-Evangelium Jakobi und das Petrusevangelium setzen dasselbe voraus.[10]

II. Direkt wird die Abfassung des ersten kanonischen Evangeliums durch Matthäus bezeugt: durch die Überschrift des Evangeliums in den ältesten Handschriften des Urtextes, durch die ältesten Versionen, durch alle Kirchenväter und Kirchenschriftsteller seit Irenäus, der das ganze Evangelium wie zahlreiche einzelne Stellen ausdrücklich dem Apostel Matthäus zuschreibt.[11]

B. Innere Gründe. — Außer den äußeren Zeugnissen werden noch folgende innere Gründe für Matthäus als Verfasser des ersten Evangeliums geltend gemacht.

I. Wäre Matthäus nicht der Verfasser des ersten Evangeliums, so ließe es sich nicht erklären, wie man gerade ihm, dem so wenig genannten Apostel, die Abfassung zuschreiben konnte. „Willkürliche Namenswahl würde einen Andreas oder Jakobus Zebedäi, einen Philippus oder Thomas vor Matthäus bezeugt haben.“[12]

II. Für Matthäus als Verfasser spricht die Art und Weise, wie im ersten Evangelium seiner gedacht wird. Schon Eusebius[13] betont die Tatsache, daß die Verfasser der Evanglien von sich selbst das berichten, was ihnen zur Verdemütigung gereicht, während das, was ihnen Ehre bringt, von anderen zu erfahren sei. — Nun findet sich der bei den

---

[1] Dial., 78. 99; vgl. auch Dial., 53. 69. 106.
[2] Apol. I, 33 (1, 23); 34 (2, 6); 35 (21, 5); Dial., 17 (21, 13); 78 (2, 18).
[3] Ad Autol., III, 13. 14 (5, 28. 32. 44).
[4] Vgl. Irenäus, III, 11, 7. — [5] Epiphanius, Haer., 28, 5; 30, 14.
[6] Clem. Alex., Strom., 3, 1; Epiphanius, Haer., 24, 5.
[7] Tertullian, De praescr., 30; 38.
[8] Origenes, Contra Cels., 1, 28. 38. 58. 66; 2, 24.
[9] Vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus (1903), 20 ff.
[10] Vgl. Trenkle, 381 f.
[11] Vgl. z. B. Adv. haer., III, 9, 1 ff. — [12] Zahn, Einleitung, II³, 260.
[13] Demonstr. evang., III, 5, 84.

Juden so verachtete Ausdruck Zöllner bei dem Namen Matthäus nur im Apostelverzeichnisse des ersten Evangeliums, während das zweite und dritte Evangelium diesen Ausdruck nicht beifügen.[1] — Ferner berichten Markus und Lukas, Matthäus habe nach seiner Berufung dem Herrn ein großes Gastmahl bereitet, im ersten Evangelium wird dieses Mahl nur nebenbei erwähnt und Matthäus als Gastgeber gar nicht genannt. Das alles kann passend nur aus der Bescheidenheit des Verfassers des Evangeliums erklärt werden.

III. Der Verfasser des ersten Evangeliums bekundet die genaueste Kenntnis der alttestamentlichen Schriften, der religiösen Gebräuche und bürgerlichen Einrichtungen und Gewohnheiten der Juden, der palästinensischen Orts- und Zeitverhältnisse, und er setzt diese Kenntnis auch bei seinen Lesern voraus.[2] Daraus ist evident, daß das Evangelium von einem Palästinenser und zunächst für Palästinenser geschrieben wurde. Er entspricht also auch diesbezüglich durchaus der Überlieferung über die Entstehung des Matthäusevangeliums. — Zum gleichen Resultate führt die Betrachtung des Gesamtinhaltes und die Untersuchung über den Zweck des Evangeliums.[3]

Resultat: Die äußeren Zeugnisse verschaffen im Zusammenhalte mit den inneren Gründen die wissenschaftliche Gewißheit, daß der hl. Matthäus der Verfasser des ersten kanonischen Evangeliums ist.[4]

C. Bestreitung der Echtheit des ersten kanonischen Evangeliums. — I. Die Echtheit des Evangeliums wird ungefähr aus folgenden inneren und äußeren Gründen bestritten. 1. Innere Gründe:[5] Die willkürliche Chronologie und der Mangel des geschichtlichen Zusammenhanges in der Anführung eines Großteils der Aussprüche Jesu, der teilweise Mangel an Anschaulichkeit und die Unbestimmtheit vieler Angaben, der Wunderglaube des Verfassers, die Verwertung alttestamentlicher Stellen für die Geschichte Jesu, die Differenzen mit dem vierten Evangelium sollen gegen einen apostolischen Verfasser des Evangeliums sprechen.[6] — 2. Äußere Gründe: Papias nenne das

---

[1] Propter verecundiam et honorem Matthaei. Hieronymus, In Matth. 9, 9.

[2] Vgl. Kaulen, III, 27. Pölzl, Das Matthäusevangelium³ (1912), 40 ff.

[3] Siehe § 48. — [4] Siehe Anhang II.

[5] Vgl. Holtzmann, Einleitung, 365. B. Weiß, Kommentar⁹, 3 f. Guthe, Bibelwörterbuch (1903), Art. Matthäus.

[6] Nur erwähnt soll werden, daß die Echtheit des Evangeliums auch deshalb bestritten wird, weil es ein kirchliches (katholisches) Evangelium sei. Vgl. Pfleiderer, Das Urchristentum², I (1902), 604. Speziell wird von Pfleiderer und anderen als solcher kirchlicher Einschub Matth. 16, 18 f. bezeichnet. Vgl. hierüber Tillmann, Jesus und das Papsttum (1910). Dausch, Kirche und Papsttum (1911). Steinmann in Theologie und Glaube, 1911, 89 ff. Bruders, S. J., in Zeitschrift für katholische Theologie, XXXV, 659 ff. Euringer, Der locus classicus des Primates und der Diatessarontext des hl. Ephräm (Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums 2c., 7). — Zu 28, 19 vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (1908), 166 ff.

Werk des Apostels Matthäus τὰ λόγια; dasselbe sei also bloß eine Sammlung der Reden Jesu gewesen und könne darum mit dem ersten Evangelium nicht identifiziert werden.[1] — Matthäus habe sein Evangelium hebräisch und als erster geschrieben, das erste Evangelium aber sei in der griechischen Sprache abgefaßt worden und hänge von Markus ab.

II. Hierauf läßt sich folgendes erwidern: Zu 1. Die Einwände basieren teils auf Verkennung des Zweckes und der Anlage des Evangeliums, teils auf Unterstellung und Übertreibung, teils auf rationalistischer Voraussetzung der Unmöglichkeit von Wunder und Weissagung. — Die Differenzen mit dem vierten Evangelium erklären sich in befriedigender Weise durch die Tatsache, daß letzteres als Ergänzung der Synoptiker geschrieben wurde.[2]

Zu 2. Das ganze kirchliche Altertum weiß nichts von einer nur die Reden Jesu enthaltenden Schrift des Matthäus. Papias scheint sich allerdings nur auf die im Matthäusevangelium enthaltenen Reden des Herrn (τὰ λόγια) zu beziehen, weil es ihm bei seinem Werke „Erklärungen der Reden des Herrn" eben nur auf diese ankam,[3] und dies um so mehr, als er auch in seinem Berichte über die Abfassung des Markusevangeliums[4] seinerseits nur auf die κυριακὰ λόγια Bezug nimmt. — Damit behauptet er aber ebensowenig von der Schrift des Matthäus als von jener des Markus, daß sie lediglich Sammlungen von Reden gewesen seien, geschweige, daß er etwa den Titel des Werkes des Matthäus zitieren will. — Übrigens könnte Papias, wie andere meinen, den Ausdruck auch in einem weiteren Sinne = Evangelium gebraucht haben,[5] welche Auffassung der Syrer bestätigt, der τὰ λόγια mit Evangelium wiedergibt.[6] — Über die Ursprache des Evangeliums und sein Verhältnis zu Markus muß eigens gehandelt werden (§ 47 und 65).

D. Die Integrität des Evangeliums. — I. Im Altertum verwarfen die Ebioniten Jesu Jugendgeschichte (c. 1 und 2),[7] und Tatian sah in seinem Diatessaron von der Genealogie Christi ab. — Neuere rationalistische Forscher bezweifeln außerdem noch die Echtheit der Erzählungen über die Frau des Pilatus (27, 19), über die

---

[1] Schleiermacher, Theol. Studien und Kritiken (1832). Godet, Einleitung, II, 114. 162; u. a.

[2] Vgl. Heigl, 113 ff.

[3] Haupt, Theol. Studien und Kritiken, 1900, 131 ff. Pfleiderer, Urchristentum, I, 606: Papias bezeichnet damit das Evangelium a parte potiori.

[4] Siehe § 52.

[5] So gebraucht auch Klem. Rom. (Epist. ad Cor., 53, 1) τὰ λόγια τοῦ υἱοῦ gleichbedeutend mit αἱ ἱεραὶ γραφαί. Vgl. Irenäus, I, 8, I.

[6] Nestle, Die Kirchengeschichte des Eusebius, aus dem Syrischen übersetzt (1901), 119. Vgl. Pölzl, Kommentar, 6 f., und Das Matthäusevangelium, 31 ff. Ela, Die Originalsprache des Matthäusevangeliums (1887), 28 ff. Schanz, Kommentar über das Matthiasevangelium, 27 ff. Belser, Tübinger Quartalschrift (1898). Zahn, Einleitung, II³, 261 ff.; Das Evangelium des Matthäus, 11 ff.

[7] Epiphanius, Haer., 30, 14. — Gegenwärtig verwirft sie auch Wellhausen (Komm. 1914).

Totenauferstehungen (27, 52 f.) und die Wächter am Grabe (27, 62 ff.; 28, 4. 11 ff.).[1]

II. Dagegen genügt es, folgendes festzustellen. 1. Die zwei ersten Kapitel fehlen nur in ganz wenigen Handschriften geringsten Ansehens, wurden schon vom hl. Ignatius und Justinus M. zitiert, von Cerinth und Karpokrates gebraucht und waren dem Celsus bekannt.[2] — Die Ebioniten verwarfen die Jugendgeschichte, weil sie die Gottheit Jesu leugneten. Tatian ließ die Genealogie willkürlich weg.

2. Auch innere Gründe sprechen für die Echtheit: Dieselbe Darstellungsweise, derselbe Zweck mit dem übrigen Evangelium weisen auf den gleichen Verfasser.[3]

3. Die übrigen beanstandeten Stellen sind kritisch vollkommen sicher.[4]

## § 47. Die Ursprache des Evangeliums.

A. I. Die bis ans 1. Jahrhundert hinaufreichende kirchliche Überlieferung bezeugt einhellig die hebräische Abfassung des Matthäusevangeliums, und bis ins 16. Jahrhundert ist hierüber nicht der geringste Zweifel bekannt.

II. 1. Zu den bereits angeführten (§ 45) und zahlreichen weiteren Zeugnisse griechischer und lateinischer Kirchenschriftsteller kommt noch im besondern die bestimmte Mitteilung des hl. Hieronymus, er habe das hebräische Matthäusevangelium zu Beroea in Syrien abgeschrieben.[5] Die Nachricht enthält nichts Unmögliches noch Unwahrscheinliches.[6] — Wenn es aber wahr sein sollte, was andere behaupten,[7] daß Hieronymus hier wie überall, wo er vom hebräischen Original des Matthäusevangeliums redet, das aramäische Evangelium der Nazaräer meint, so bleibt er trotzdem auch mit dieser Mitteilung ein wichtiger Zeuge für die Ursprache unseres Evangeliums. Denn die Identifizierung beider Evangelien setzt voraus, daß für ihn die hebräische Abfassung des Matthäusevangeliums aus der Tradition feststand.[8]

---

[1] Vgl. die Literatur bei Cornely, III, 37 f.

[2] In einer syrisch erhaltenen Schrift des Pseudo-Eusebius findet sich die Nachricht, daß die Geschichte vom Stern der Weisen im Jahre 119 unter der Regierung des Kaisers Hadrian und unter dem Episkopate des Xystus, Bischofs der Stadt Rom, Gegenstand der Erörterung schriftkundiger Männer war. Es hatte also das erste Evangelium schon vor dieser Zeit die Gestalt, in der wir es heute lesen (Nestle, Einführung in das griechische N. T., 1. Aufl., 111; vgl. 2. Aufl., 210 f.).

[3] Vgl. Belser, Tübinger Quartalschrift, 1898, 201 ff.; Einleitung, 51 f. Benning, Die Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte Jesu (Matth. 2) gegenüber religionsgeschichtlichen Parallelen (Theologie und Glaube, IX, 577 ff.).

[4] Über die willkürliche Bestreitung der Einheit des Evangeliums siehe Heigl, 119 ff. Cladder, Das älteste Evangelium, a. a. O.

[5] De vir. ill., 3. Auch sonst fehlt es bei Hieronymus nicht an Berufungen auf das eingesehene hebräische Evangelium, z. B. Matthäuskommentar zu 2, 5: Putamus ab evangelista primo editum, sicut in Hebraico legimus, Judae non Judaeae. — [6] Vgl. Schanz, Komm., 11 f.

[7] Zahn, Einleitung, II², 267; Geschichte des Kanons, II, 648 ff. 681 f.

[8] Vgl. Schade in Bibl. Zeitschrift, 1908, 346 ff.

2. Außerdem aber ist das Hebräerevangelium ein von der übrigen Überlieferung unabhängiger Beweis, daß unserem griechischen Evangelium eine hebräische Urschrift zugrunde liegt. Es darf nämlich als erwiesen gelten, daß weder das Hebräerevangelium auf dem griechischen Matthäus noch dieser auf jenem beruht; daß ferner das Hebräerevangelium kein selbständiges literarisches Erzeugnis, vielmehr eine freie Bearbeitung eines hebräischen Evangeliums ist. Andererseits aber zeigt das Hebräerevangelium in seinem Gesamtinhalt und seinem ganzen Aufriß eine so nahe Verwandtschaft mit dem kanonischen Matthäus, daß manche dasselbe für das Original des griechischen Matthäus angesehen haben.[1] Daraus ist der Schluß auf eine gemeinsame Grundlage beider berechtigt.[2]

III. Die Originalsprache des Evangeliums war wohl nicht die althebräische Sprache, in der die heiligen Bücher des Alten Bundes abgefaßt sind, obwohl diese Ansicht auch heute noch von bedeutenden Forschern vertreten wird,[3] sondern der damals allgemein übliche syrisch-chaldäische oder aramäische Landesdialekt. — Das war die Sprache, in der Jesus dem Volke predigte, mit seinen Jüngern verkehrte[4] und zum Vater betete. Dies beweisen die wenigen hebräischen Ausdrücke, die sich in den Evangelien finden.[5] Diese Sprache wird von den Kirchenschriftstellern ἡ ἑβραῒς διάλεκτος genannt und in den heiligen Schriften mit ἑβραϊστί[6] gekennzeichnet. Der althebräischen Sprache aber war damals das Volk in Palästina schon so sehr unkundig, daß selbst beim Gottesdienste der Text der alttestamentlichen Bücher verdolmetscht werden mußte, wenn auch gelehrte Rabbinen in ihren Werken sich noch des Althebräischen bedienten.[7]

IV. 1. Das hebräische Matthäusevangelium wurde ohne Zweifel fast ausschließlich in der palästinensischen Gemeinde gebraucht, welche ja ausschließlich aus Judenchristen bestand und deren Bischöfe in Jerusalem bis Hadrian geborene Juden waren.[8]

2. Als aber das Christentum die Grenzen Palästinas überschritt und sich zu den Heiden wandte, war die Notwendigkeit einer Übertragung in die griechische Weltsprache gegeben. — Diese Übertragung muß schon in der apostolischen Zeit geschehen sein, da von den apostolischen Vätern angefangen sämtliche Kirchenschriftsteller (viel-

---

[1] Hieronymus zu Matth. 12. 13: Quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.

[2] Vgl. Gla, a. a. O. 101 ff. Zahn, Geschichte des Kanons, II, 704 ff.; Einleitung, II², 267.

[3] Z. B. Kaulen, III³, 23. Dagegen Zahn (Einleitung, II³, 269): Man kann diese Annahme kurzerhand als geschichtlich unmöglich ablehnen.

[4] Gietmann (Zeitschrift für kath. Theologie, 1909, 783 ff.) sucht nachzuweisen, daß Jesus seine Jünger auch in griechischer Sprache lehrte.

[5] Z. B. Mark. 5, 41; 7, 34; Matth. 27, 46 = Mark. 15, 34. Das genaue Verzeichnis siehe bei Zahn, Einleitung, I³, 9 ff.

[6] Joh. 5, 2; 19, 13. 17. 20. Apg. 21, 40.

[7] Vgl. Zahn, Einleitung, I², 7.

[8] Eusebius, Hist. Eccl., IV, 5, 2.

leicht der einzige Hieronymus ausgenommen) nur den griechischen Text gebrauchen.[1]

3. Der allgemeine Gebrauch der griechischen Übersetzung und der aus dieser hervorgegangenen alten Versionen, vielleicht auch der Umstand, daß das hebräische Original von häretischen Sekten (Nazaräer und Ebioniten) vielfach entstellt worden war, macht es begreiflich, daß der hebräische Matthäus wenigstens seit Hieronymus gänzlich verschollen ist.

4. Wer das Evangelium ins Griechische übersetzte, läßt sich nicht sagen. Schon Hieronymus[2] muß bekennen: Quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. — Die Unterschriften einzelner Minuskeln und spätere Schriftsteller nennen den hl. Johannes, Jakobus, den Bruder des Herrn, und Bartholomäus.[3] Neuere Gelehrte denken auch an Matthäus[4] selbst oder an Markus.[5]

Jedenfalls fällt für eine autoritative Persönlichkeit der apostolischen Zeit die Tatsache nicht unschwer ins Gewicht, daß die griechische Übersetzung jederzeit als vollgültiger Ersatz des Originals angesehen und als authentisch gebraucht wurde.[6]

B. I. Seit dem 16. Jahrhundert wird vielfach die griechische Abfassung des kanonischen Matthäusevangeliums verfochten.

1. Die Vertreter dieser Ansicht teilen sich aber in zwei Klassen. Die einen nämlich halten an der Echtheit des kanonischen Evangeliums fest. Diese lehnen die alte Überlieferung von seiner hebräischen Grundsprache ab, indem sie meinen, alle diesbezüglichen Zeugnisse der Väter stützten sich auf die Aussage des Papias, von dem Eusebius[7] sage, er sei σφόδρα σμικὸς τὸν νοῦν gewesen und habe sich durch das Hebräerevangelium täuschen lassen. — Die anderen bestreiten die Echtheit des kanonischen Evangeliums, indem sie das Zeugnis des Papias auf eine von Matthäus verfaßte, aber von unserem Evangelium wesentlich verschiedene Schrift deuten. (Siehe § 46, C, I. II.)

2. Für die griechische Abfassung des kanonischen Matthäusevangeliums werden namentlich zwei innere Gründe geltend gemacht: a) Sprache und Darstellung beweise die griechische Originalität des Evangeliums. — b) Das Evangelium zitiere die alttestamentlichen Schrifttexte zum großen Teile nach der Septuaginta.

---

[1] Wenn Papias im oben (§ 45) angeführten Zeugnisse sagt: ἡρμήνευσεν δ' αὐτά, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος, so spricht er erstens nicht von schriftlicher Übersetzung, sondern von mündlicher Verdolmetschung ins Griechische in den Versammlungen griechisch redender oder sprachlich gemischter Gemeinden; zweitens bezeichnet er diese Verdolmetschung durch den Aorist als etwas bereits Vergangenes. Als Papias sein Werk schrieb (um 125), gab es in Kleinasien bereits ein griechisches Matthäusevangelium. Vgl. Zahn, Einleitung, II³, 262 ff.

[2] De vir. ill., 3. — [3] Vgl. Zahn, Einleitung, II³, 273. Cornely, III, 42 f.

[4] Z. B. Gla, a. a. O. 172 ff. H. Grosch (1914).

[5] Aberle, Einleitung, 36.

[6] Aus der S. 130 angeführten pseudo-eusebianischen Nachricht folgert Belser (Tübinger Quartalschrift, 1898, 204 f.), unser griechischer Matthäus sei 119 durch ein Konzil auch in Rom feierlich approbiert worden.

[7] Hist. Eccl., III, 39, 33.

Zusatz. Der erste, der bei Anerkennung der Echtheit die griechische Abfassung des kanonischen Matthäusevangeliums für wahrscheinlich hielt, war Erasmus von Rotterdam. Kardinal Kajetan hielt sie für gewiß. Zahlreiche Vertreter der lutherischen und reformierten Orthodoxie teilten diese Ansicht, obwohl Luther an der hebräischen Grundsprache festhielt. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts trat insbesonders der katholische Forscher Hug[1] mit Aufwand großer Gelehrsamkeit für die griechische Originalsprache des Evangeliums ein, die neuestens noch Schneedorfer[2] verteidigt. — Die griechische Abfassung des Evangeliums unter Leugnung seiner Echtheit vertrat zuerst der Protestant Schleiermacher (1832). Diese Anschauung ist gegenwärtig protestantischerseits die herrschende.

II. Dagegen ist zu sagen: 1. Bisher ist keine Spur davon entdeckt worden, daß das Werk des Papias zum Beispiel dem Origenes bekannt war. Und doch spricht Origenes[3] von der hebräischen Abfassung des Matthäusevangeliums ebenso zuversichtlich wie Irenäus, der das Papianische Werk gelesen hatte. — Die Bemerkung des Eusebius bezieht sich lediglich auf die chiliastischen Liebhabereien des Papias; sonst aber genoß Papias verdientes Ansehen. — Ein Irrtum des Papias erscheint ausgeschlossen, da er mindestens wahrscheinlich nur berichtet, was ihm der Presbyter (Apostel) Johannes mitgeteilt, abgesehen davon, daß er in Phrygien von einem Evangelium, das nur bei den Nazaräern im kirchlichen Gebrauche war, schwerlich Kenntnis hatte.[4]

2. Aus der Diktion des Evangeliums läßt sich kein zwingender Beweis für die griechischen Abfassung führen. Im Gegenteil wurde überzeugend nachgewiesen, daß unser griechischer Matthäus eine nach Genauigkeit strebende Übersetzung einer einheitlichen aramäischen Originalschrift ist.[5]

3. Die zahlreichen alttestamentlichen Anführungen im Matthäusevangelium zerfallen in drei Klassen: teils sind sie dem hebräischen Texte entnommen, teils wörtlich oder frei nach dem Texte der Septuaginta zitiert, teils stimmt der Wortlaut weder mit dem hebräischen noch mit dem griechischen Texte überein. Daraus ist nur das gewiß, daß der Verfasser oder Übersetzer des Evangeliums das Alte Testament oft in freier Weise gebrauchte und wie mit dem hebräischen Texte, so auch mit der Septuaginta wohl vertraut war.[6] — Übrigens kann man mit demselben Rechte, mit dem man aus den Septuagintazitaten einen Schluß auf die griechische Abfassung ableiten will, aus den Anführungen nach dem hebräischen Texte die hebräische Abfassung folgern.[7]

---

[1] Einleitung, I⁴, 16 ff.
[2] Das heilige Evangelium nach Matthäus (1909), 16 ff.
[3] In Matth. 1; In Joh. 6, 17. — [4] Zahn, Kommentar, 17.
[5] Zahn, Einleitung, II³, 306 ff.; vgl. Resch, Paralleltexte 2 (1894), 21: Eine genaue sprachliche Analyse ganzer Abschnitte läßt Schritt für Schritt einen hebräischen Originaltext erkennen. Schanz, Komm., 18 ff. Belser, Einleitung, 42. Gla, 164 ff.
[6] Vgl. Zahn, Einleitung. II, 321 ff.
[7] Schaefer-Meinertz, Einleitung², 280. Cornely, III, 45.

## § 48. Bestimmung und Zweck des Evangeliums.[1]

A. I. Nach den Zeugnissen der Tradition verfaßte der Apostel Matthäus sein Evangelium zunächst für die palästinensischen Gläubigen aus dem Judentum. Er hatte zuerst persönlich unter ihnen gewirkt und wollte ihnen, als er im Begriffe war, seine apostolische Tätigkeit bei den Heiden zu beginnen, durch das schriftliche Evangelium einen Ersatz für die mündliche Predigt bieten.[2]

II. In Hinsicht auf seinen Inhalt läßt sich ferner sagen, daß das Evangelium in erster Linie wohl für die Gläubigen in Galiläa (und Peräa) bestimmt war.

III. Es fragt sich aber noch, ob das Evangelium ausschließlich für die Judenchristen oder ob es auch zum Zwecke der Bekehrung noch ungläubiger Juden verfaßt wurde.

Die Tradition weiß von letzterer Bestimmung nichts. Desgleichen verteidigt die Mehrheit der neueren Gelehrten die ausschließliche Bestimmung für die Judenchristen. Die ordentliche Verkündigung des Evangeliums geschah mündlich, nicht schriftlich. — Doch ist damit nicht ausgeschlossen, daß es mittelbar und in zweiter Linie auch zur weiteren Verbreitung des Christentums dienen sollte.[3]

B. Der innere Zweck oder die Tendenz des Evangeliums läßt sich in nachfolgende Sätze zusammenfassen.

I. Das Evangelium dient vor allem dem positiven dogmatischen Nachweise, daß Jesus von Nazareth der von den Propheten vorherverkündete Messiaskönig aus dem Geschlechte Davids sei.

Hierüber sind mit Irenäus[4] alle neueren Erklärer einig, und wird die Wahrheit der These wie durch die Anlage des Evangeliums (§ 43), so auch durch zahlreiche Einzelheiten derart bestätigt, daß sie einer Begründung kaum bedarf. — So wird Jesus, um nur einiges anzuführen, schon in dem an der Spitze des Evangeliums stehenden Stammbaume als Sohn Abrahams, in dem alle Völker der Erde gesegnet werden sollten,[5] und als Sohn Davids, dem ein ewiges Königtum verheißen worden,[6] eingeführt. Die Weisen aus dem Morgenlande huldigen auf himmlische Weisung dem neugeborenen König der Juden.[7] Jesu Wundertätigkeit und ganzes Auftreten wird als Erfüllung messia-

---

[1] Vgl. Wieser, a. a. O. Kaulen, III, 28 ff. Cornely, III, 52 ff.

[2] Eusebius, Hist. Eccl., III, 24, 6: *ὡς ἤμελλεν καὶ ἐπ' ἑτέρους ἰέναι ... παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου*; vgl. § 45.

[3] Vgl. Wieser, 561. Knabenbauer, 10. Grimm (Einheit der Evangelien, 130): Das erste Evangelium ist nicht bloß für die Israeliten, die bereits gläubig sind, es ist für alle bestimmt, die noch nicht das Evangelium positiv von sich gestoßen haben. — Cladder (Unsere Evangelien, 25 ff.) läßt das Evangelium wider den Unglauben der Juden geschrieben sein.

[4] Fragm. 29 (Migne, VII, 1214). — [5] Gen. 22, 18 u. ö.

[6] 2 Kön. 7, 12 f. Is. 9, 6 f. — [7] Kap. 2.

nischer Weissagung dargestellt.[1] Mehr als zwanzigmal werden einzelne Tatsachen seines Lebens mit dem ausdrücklichen Zusatze eingeführt, „damit sich erfülle, was gesagt worden".[2] Als Davids Sohn und Israels König zieht Jesus in Jerusalem ein.[3] Als König der Juden bekennt er sich vor Pilatus, als solchen verkündet ihn die Überschrift seines Kreuzes,[4] als Messiaskönig wird er zum Endgerichte wiederkommen.[5]

II. Ein weiterer, mit dem ersteren eng zusammenhängender Zweck des Evangeliums ist der Nachweis, Jesus sei der Vollender des Alten Bundes, der als solcher durch Einführung einer neuen und höheren Heilsordnung und durch Stiftung seiner Kirche an Stelle der alttestamentlichen Theokratie das messianische Weltreich gegründet.

Auch diesem Zwecke dienen zahlreiche Ausführung des Evangeliums. Der Abriß der providentiellen Führung Israels, mit dem das Evangelium beginnt (Genealogie), postuliert eine neue Ordnung in Jesus Christus. Mit der Ankündigung der Nähe des Himmelreiches eröffnet sein Vorläufer, mit der frohen Botschaft vom Reiche Jesus selbst seine Predigt.[6] Die Bergpredigt[7] des Herrn hat die Grundgesetze und Segnungen des messianischen Himmelreiches, die Vollendung des Gesetzes und der Propheten, die Aufgabe der berufenen Verwalter des Reiches zum Inhalte. — Die große Instruktionsrede bei Gelegenheit ihrer ersten Aussendung und zahlreiche Unterweisungen zeigen die Apostel, die künftigen Hirten des Gottesreiches, in der Schule Jesu.[8] Die Parabeln vom Himmelreiche belehren über Grundlegung, Wachstum und Ausbreitung, über die weltumfassende, weltumgestaltende Kraft, über den Reichtum und die Herrlichkeit des Gottesreiches, über seinen Bestand in der Welt und seine Vollendung.[9] Die Verheißung des Primates an Petrus[10] legt das Felsenfundament der unfehlbaren und unbesiegbaren Kirche; die Übertragung der Lehr- und Regierungsgewalt auf die Apostel und ihre Nachfolger[11] zeichnet den weiteren hierarchischen Aufbau, ihre Ausrüstung mit allumfassender Autorität und ihre Aussendung in die ganze Welt[12] den Schlußstein des universalen Gottesgebäudes.

III. Der Niederschrift der mündlichen palästinensischen Predigt des hl. Matthäus können neben dem aufgezeigten dogmatischen Doppelzweck auch polemische und apologetische Tendenzen nicht fremd sein. — Wollte nämlich die apostolische Predigt in Palästina dem Christentum neue Anhänger gewinnen oder die gewonnenen in der Treue erhalten, so mußte sie auch entgegenstehende Hindernisse beseitigen. — Sie mußte insbesondere 1. die falschen Hoffnungen und Anschauungen vom Messias und seinem Reiche bekämpfen, in denen die Juden in irriger Deutung der messianischen Prophetien von der Wiederherstellung des Glanzes des Davidschen Thrones, von Weltherrschaft und von einem

---

[1] 8, 17; 12, 17 (11, 5).
[2] 1, 22; 2, 5. 15. 17. 23; 26, 54. 56. usw. — [3] 21, 5. 9. — [4] 27, 11. 37.
[5] 25, 34. 40. — [6] 3, 2; 4, 17. — [7] Kap. 5—7.
[8] 10, 16ff. — [9] Kap. 13; vgl. auch 25, 31ff. — [10] 16, 18. 19.
[11] 18, 18. — [12] 28, 19f.

Reiche zeitlichen Segens und Glückes von Kindheit auf träumten und in denen sie einen Messias in Armut und Niedrigkeit, einen Messias am Kreuze und eigene Leiden und Verfolgungen um des Messias willen schwer fassen und ertragen konnten. — 2. Sie mußte einerseits alle schonende Rücksicht nehmen auf die nationale Anhänglichkeit an das Mosaische Gesetz, der der herrliche Tempel und die Pracht des levitischen Kultus täglich neue Nahrung gab, andererseits aber den engherzigen nationalen Partikularismus abtun, der das messianische Heil für sich als Erbe beanspruchte und die Heiden davon ausschloß. — 3. Sie mußte die Frage beantworten, wieso es gekommen, daß das Volk der Auserwählung in seiner Mehrheit den Messias verwarf und selbst verworfen wurde, während die so sehr verachteten Heiden am Messiasreiche und an seinem Heile Anteil gewannen.

IV. Es lassen sich nun in der Tat auch diese Tendenzen im Evangelium unschwer aufzeigen. — 1. Die falschen Messiashoffnungen der Juden werden überall bekämpft. Das vom Evangelium Zug für Zug auf dem Grunde der alttestamentlichen Weissagungen gezeichnete Bild des Messias und seines Reiches kontrastiert in allem mit dem messianischen Zerrbilde, das sich der jüdische Nationalstolz selbst gebildet hatte. — Kaum geboren, muß der Messias vor seinen Feinden sich flüchten.[1] Er unterzieht sich der Bußtaufe am Jordan und läßt sich in der Wüste vom Teufel versuchen.[2] Während seines ganzen öffentlichen Wirkens weiß er nicht, wohin er sein Haupt lege,[3] und hören Verfolgungen und Unbilden nicht auf.[4] Sein Ende ist ein Übermaß von Schmach und Leiden. Selbst am Kreuze und im Grabe wird er verhöhnt.[5] — Die Herrlichkeit des Messias ist die Herrlichkeit des Sohnes Gottes. Er wird vom Heiligen Geiste empfangen, er ist Emmanuel.[6] Könige beten ihn an.[7] Engel dienen ihm und stehen ihm zu Gebote.[8] Die Stimme des Vaters erklärt ihn für den geliebten Sohn.[9] Die ganze Natur gehorcht ihm und verherrlicht ihn im Tode.[10] Ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.[11] Leiden und Tod hat er freiwillig auf sich genommen.[12] — Das Werk des Messias ist Erlösung von den Sünden;[13] — sein Reich das Himmelreich mit seinen geistigen, ewigen Gütern und Segnungen.[14] — Seine Nachfolge fordert Selbstverleugnung und Kreuzestragung bis zur Hingabe des Lebens, bringt aber den herrlichsten, ewigen Lohn.[15]

2. a) Die Anhänglichkeit der Juden an das Mosaische Gesetz wird gebührend berücksichtigt. — Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zur Vollendung zu führen.[16] — Er selbst will alle Gerechtigkeit erfüllen,[17] befiehlt dem geheilten Aussätzigen, nach der Vorschrift des

---

[1] 2, 13. 22. — [2] 3, 13 ff.; 4, 1 ff. — [3] 8, 20. — [4] 9, 34; 12, 24; 13, 57.
[5] 27, 40 ff. 63. — [6] 1, 20. 23. — [7] 2, 11.
[8] 2, 13. 19; 4, 11; 26, 53; 28, 2.
[9] 3, 17; 17, 5. — [10] 27, 51 ff. — [11] 28. 18.
[12] 16, 21; 17, 12. 21 f.; 26, 2. 24. 42. 53 f. 56. — [13] 1, 21; 9, 6.
[14] 5, 1 ff.; Kap. 13. — [15] 10, 35 ff.; 16, 24 ff. — [16] 5, 17. — [17] 3, 15.

Gesetzes sich dem Priester zu zeigen,[1] fordert die Haltung der Gebote.[2] — Jesus eifert für die Ehre des Tempels, der zur Räuberhöhle geworden,[3] er liebt Jerusalem, das bald der Zerstörung anheimfallen wird.[4]

b) Israels Vorzug wird wiederholt anerkannt. Jesus erscheint inmitten des Volkes der Auserwählung und in erster Linie als Erlöser seines Volkes.[5] Er selbst erklärt, nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt zu sein.[6] Die Apostel erhalten bei ihrer ersten Aussendung die Weisung, den Weg zu den Heiden nicht zu gehen und die Städte der Samariter nicht zu betreten.[7] — Aber schon der Stammbaum weist auf die Aufnahme der Heiden vorbereitend hin,[8] der Stern der Weisen bezeugt sie,[9] und durch die Aussendung der Apostel in die ganze Welt wird die Universalität des Gottesreiches feierlich proklamiert.[10]

3. Die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden wird vom Anfang bis zum Ende motiviert. — Bei seinem Erscheinen wird der Messias von seinem Volke nicht erkannt, nicht aufgenommen, ja von dessen König zu töten gesucht und zur Flucht in das fremde Ägypten gezwungen, während die Weisen aus dem fernen Morgenlande kommen, um ihn anzubeten. Der Natternbrut der Pharisäer und Sadduzäer verkündet der Täufer das nahende Zorngericht, dem sie nur durch würdige Früchte der Buße entgehen werden.[11] Den Kindern des Reiches weissagt Jesus, daß sie wegen ihres Unglaubens in die Finsternis würden hinausgeworfen werden, während viele vom Anfang und Niedergang kommen und im Himmelreich zu Tische sitzen werden.[12] Der Tadel der Juden, die Strafandrohung über galiläische Städte,[13] die Zurechtweisung der Pharisäer,[14] die Verfluchung des Feigenbaumes,[15] die Gleichnisse von den beiden Söhnen, von den Winzern[16] und vom königlichen Gastmahl,[17] die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer[18] dienen demselben Zwecke. Der letzten Freveltaten der Führer Israels macht sich das Volk mitschuldig, indem es die Vergeltung für Jesu Blut auf sich nimmt.[19]

## § 49. Ort und Zeit der Abfassung des Evangeliums.

I. Der Ort der Abfassung des Evangeliums war ohne Frage Palästina. Hierin stimmen mit der Überlieferung auch die meisten neueren Gelehrten überein. — Eine nähere Ortsangabe läßt sich nicht begründen. Jerusalem[20] ist als Ort der Abfassung ebenso wenig wahrscheinlich als Peräa. Eher könnte an Kapharnaum gedacht werden.

II. 1. Matthäus schrieb sein Evangelium als erster, als er im Begriffe war, Palästina zu verlassen, um den Heiden zu predigen.[21]

---

[1] 8, 4. — [2] 19, 17. — [3] 21, 12 f. — [4] 23, 37 f. — [5] 1, 21.
[6] 15, 24. — [7] 10, 5. — [8] 1, 5. — [9] 2, 2. — [10] 28, 19.
[11] 3, 7 f. — [12] 8, 11 f. — [13] 11, 16 ff. — [14] 12, 31 ff.
[15] 21, 18 ff. — [16] 21, 28 ff. — [17] 22, 1 ff.
[18] Kap. 23. — [19] 27, 25.
[20] Cornely. — [21] Vgl. § 45.

2. Eine genaue Zeitangabe ist schwierig und gehen die Meinungen ziemlich weit auseinander.[1] — Da aber die Überlieferung, die Apostel hätten gemäß eines ausdrücklichen Befehles Jesu erst nach zwölf Jahren[2] Palästina verlassen, sehr alt und gut bezeugt ist,[3] und auch Matthäus wahrscheinlich in dieser Zeit sich der Heidenmission zugewendet hat, so fällt die Abfassung mit großer Wahrscheinlichkeit auf 42 (41)—35[4] (je nachdem Jesu Tod auf 30[5] oder 33 angesetzt wird). — 27, 8 und 28, 15 sprechen nicht dagegen. Auch mit der apologetischen Tendenz des Evangeliums, die den Eintritt der Heiden in die Kirche voraussetzt, läßt sich diese Annahme wohl vereinigen, da Paulus zu dieser Zeit schon lange in Syrien und Zilizien als Heidenapostel mit Erfolg tätig gewesen war.[6]

III. 1. Dieser Zeitbestimmung scheint nun folgende Angabe des hl. Irenäus[7] zu widersprechen: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.*

2. Wird nämlich *ἐξήνεγκεν* von der Abfassung des Evangeliums gefaßt, der genetivus absolutus als Zeitbestimmung genommen und auf die gemeinsame Tätigkeit der Apostelfürsten in Rom bezogen,[8] so könnte das Evangelium erst nach 61 angesetzt werden, da Paulus erst zu Beginn des Jahres zum erstenmal nach Rom kam. Damit ist aber die durch Eusebius bezeugte Überlieferung preisgegeben. — Mehrere Forscher[9] halten am Wortlaut des Irenäischen Zeugnisses im angegebenen Sinne fest, denken aber an die Herausgabe der griechischen Übersetzung des Evangeliums. Doch spricht Irenäus bestimmt vom hebräischen Evangelium.

3. Die Mehrheit der Gelehrten jedoch sucht wohl mit Recht das Irenäische Zeugnis auf verschiedene Weise mit der übrigen Überlieferung in Einklang zu bringen. — Hiebei scheint mir folgende Auffassung die richtige zu sein. Irenäus spricht nicht von der Zeit der Abfassung oder Entstehung des Evangeliums, vielmehr stellt er dem Matthäus, der das Evangelium Gottes unter den Hebräern predigte und auch (*καί*) niederschrieb, Petrus und Paulus gegenüber, die in Rom das Evangelium nur mündlich verkündeten.[10]

---

[1] Z. B. Kaulen 42—50. Cornely 40—50. Pölzl Mitte des vierten Dezenniums. Belser 41—42. Schaefer-Meinertz nach 63. Schanz 64—67.

[2] Nikephorus (Hist. Eccl., II, 45) u. a. nennen das 15. Jahr.

[3] § 44, II. Vgl. Cladder, a. a. O. — [4] Vgl. hiezu Belser, Einleitung², 30 f.

[5] Vgl. R. Handmann, Zur Datierung des Todesjahres Jesu (Natur und Offenbarung, 50. Bd., 286 ff.). — [6] Gal. 1. 21, — [7] III, 1, 1.

[8] Vgl. Hoh, a. a. O., 5 ff.

[9] Z. B. Bisping, Kommentar², 33.

[10] Neteler, Untersuchungen neutest. Zeitverhältnisse (1894), 18. J. Chapman (Journal of Theol. Studies, Juli 1905): Irenäus will (in seinem Zeugnisse über die Evangelien) keine Datierung der Evangelien geben, sondern nur ihren Ursprung auf die Apostel Matthäus, Petrus, Paulus und Johannes zurückzuführen. Er will zeigen, daß ihre Lehrverkündung zuverlässig überliefert ist, insofern zwei von ihnen selbst sie in ihren Evangelien nieder-

# II. Das Evangelium nach Markus.

## § 50. Das zweite kanonische Evangelium.[1]

I. 1. Das zweite kanonische Evangelium (*κατὰ Μάρκον*) ist äußerlich betrachtet eine kurze Darstellung der evangelischen Geschichte von der Predigt des Täufers bis zur Himmelfahrt des Herrn mit besonderer Berücksichtigung der galiläischen Tätigkeit Jesu. Es zählt nur sechzehn Kapitel.

2. Hinsichtlich der Anlage stimmt es im großen und ganzen mit dem ersten Evangelium überein, nur ist die Kindheitsgeschichte Jesu übergangen. — Inhaltlich bietet es wenig ihm eigentümlichen Stoff. Die Wundererzählungen des Matthäusevangeliums kehren mit zwei Ausnahmen[2] wieder; drei neue Wunderberichte sind aufgenommen.[3] Die von Matthäus wiedergegebenen Lehrreden Jesu fehlen zum größten Teile (z. B. die ganze Bergpredigt), einige werden sehr verkürzt mitgeteilt. Häufig findet sich jedoch die Bemerkung, daß Jesus Lehrvorträge gehalten habe. Zwei Parabeln[4] gehören ihm allein an.

3. Die Ordnung der Erzählung ist mehrfach nicht die chronologische. Die Erzählung selbst ist keine zusammenhängende, sondern bewegt sich in einzelnen, lose aneinandergereihten Bildern. — Eine charakteristische Eigentümlichkeit der Darstellung ist die reiche Fülle der in die Erzählungen eingeflochtenen Details. — Die Sprache ist stark hebräisierend und weist nicht wenige Latinismen auf.[5]

II. Das Evangelium läßt sich, abgesehen von der einleitenden Vorgeschichte (1, 1—13), in drei Abschnitte teilen: 1. Jesu Wirken in Galiläa (1, 14—9, 49), 2. Jesu Lehren und Taten in Peräa, Jerusalem und Judäa (10, 1—13, 37), 3. Jesu Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt (14, 1—16, 20).

## § 51. Das Leben des hl. Markus.[6]

I. Angaben der Heiligen Schrift. — 1. Markus führte wahrscheinlich einen Doppelnamen, den jüdischen Namen Johannes

gelegt hätten (Matth. und Joh.), die Lehre der beiden anderen aber (Petr. und Paul.) in den Evangelien ihrer Schüler und Begleiter (Mark. und Luk.) vorliegen. Vgl. auch Harnack, Neue Untersuchungen, 90 f. — Kaulen verficht die Ansicht, es sei in der Angabe des Irenäus nur von der Predigt des Petrus in Rom die Rede. Paulus sei aber beigesetzt wegen der engen Verbindung, in der immer Petrus und Paulus gedacht wurden. Auch diese Anschauung ist wohl begründet. Vgl. Belser, Tübinger Quartalschrift, 1898, 186 f. — Cornely versteht *ἐξήνεγκεν* von der Verbreitung des Evangeliums durch Matthäus, nachdem er Palästina verlassen.

[1] Neuere Kommentare: Bisping[2] (1868). Schegg (1870). Schanz (1881). Tiefenthal (1894). Seisenberger (1905). Knabenbauer, S. J.[3] (1907). Lagrange, O. Pr. (1911). Pölzl-Innitzer[3] (1916). Dausch (1918).

[2] Matth. 8, 8 ff.; 9, 27 ff. — [3] 1, 21 ff.; 7, 31 ff.; 8, 22 ff.

[4] 4, 26 ff.; 13, 34 ff.

[5] Vgl. über die Eigentümlichkeiten des Evangeliums Pölzl-Innitzer, 8 ff.

[6] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus (1911), 56 ff.

(= Gotthold) und den römischen Beinamen Markus. Er heißt nämlich bald Markus,[1] bald Johannes mit dem Beinamen Markus[2], bald Johannes.[3]

2. Er war zu Jerusalem geboren, wo seine nach wahrscheinlicher Kombination aus Zypern eingewanderte[4] verwitwete Mutter Maria ein Haus besaß, in welchem sich die Gläubigen zu versammeln pflegten und wohin auch der hl. Petrus nach seiner wunderbaren Befreiung aus dem Kerker sich begab.[5] Nicht selten wird die Identität des Markus mit dem bei der Gefangennahme Jesu flüchtenden Jüngling[6] behauptet.[7] Der heilige Apostel Paulus nennt ihn ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα (= Neffe oder Geschwisterkind des Barnabas,[8] der hl. Petrus seinen Sohn,[9] woraus geschlossen wird, daß er von Petrus getauft wurde und zu ihm in einem besonderen Verhältnis stand.

3. Im Jahre 46 traf Markus in Jerusalem mit Paulus und Barnabas zusammen und zog mit ihnen nach Antiochia. Sodann begleitete er beide auf ihrer ersten Missionsreise als „Diener".[10] Zu Perge in Pamphylien trennte er sich von den Aposteln und kehrte nach Jerusalem zurück.[11] — Für die zweite Missionsreise wollte Barnabas den Markus neuerdings als Begleiter mitnehmen. Als aber Paulus sich dem widersetzte, trennten sich beide vom Apostel und zogen nach Zypern,[12] der Heimat des Barnabas.

4. Erst zehn oder elf Jahre später finden wir ihn wieder an der Seite des Paulus und Petrus in Rom.[13] — Nach der Befreiung Pauli aus seiner ersten Gefangenschaft zog er nach Kleinasien. Kurz vor seinem Tode trug Paulus dem Timotheus auf, mit Markus zu ihm nach Rom zu kommen.[14]

II. Die Angaben der Heiligen Schrift werden durch die (vielfach unsichere) Tradition teils bestätigt, teils ergänzt und erweitert. — 1. Nach Pseudo-Hieronymus[15] soll Markus Levite und jüdischer Priester gewesen sein, nach seiner Bekehrung aber habe er sich den Daumen abgeschnitten, um als untauglich für das Priestertum zu gelten. Vielleicht wird er deshalb der „Fingerverstümmelte" (ὁ κολοβοδάκτυλος[16] genannt. Nach Papias hat er den Herrn weder gehört, noch ist er ihm nachgefolgt.[17] Hieronymus[18] spricht ihm auch das

---

[1] Apg. 15, 39 und stets in den apostolischen Briefen (z. B. Kol. 4, 10; 1 Petr. 5, 13).

[2] Apg. 12, 12. 25; 15, 37. — [3] Apg. 13, 5. 13.

[4] Schegg, Kommentar, I, 5. — [5] Apg. 12, 12. — [6] Mark. 14, 51 f.

[7] Vgl. Belser, Tübinger Quartalschrift, 1895, 515 f. Tiefenthal, Kommentar (1894), 12. — Wohlenberg, Das Evangelium des Markus (1910), 5.

[8] Kol. 4, 10. — [9] 1 Petr. 5, 13.

[10] Apg. 13, 5; Habebant Joannem in ministerio, d. h., Markus unterstützte die Apostel in der Verkündung des Evangeliums und in der Spendung der Taufe. Vgl. Felten, Apostelgeschichte, 253.

[11] Apg. 13, 13. — [12] Apg. 15, 37 ff.

[13] Kol. 4, 10. Philem. 24. 1 Petr. 5, 13. — [14] 2 Tim. 4, 11.

[15] Praef. in evang. Marc. — [16] Hippolyt, Ref., VII, 30.

[17] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 15.

[18] Prol. in Matth.

Sehen des Herrn ab. Erst Epiphanius[1] zählt ihn unter die 72 Jünger Jesu.

2. Sicher bezeugt ist seine enge Beziehung zu Petrus. Er war dessen Schüler, langjähriger Begleiter und Dolmetscher.[2] — Nach einstimmiger Überlieferung war er bei der Predigt des Petrus in Rom anwesend,[3] die er sodann auch schriftlich aufzeichnete. Dorthin war er wohl schon in Jahre 42 mit Petrus das erstemal gekommen.[4]

3. Auch predigte er in Alexandrien und stand der dortigen Gemeinde als Bischof vor.[5] Die Zeit läßt sich aber nicht genau bestimmen. — Er soll in Ägypten als Märtyrer gestorben sein. Als solchen feiert ihn die Kirche am 25. April. — Lateinische Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts schreiben ihm die Gründung der Kirche von Aquileja zu. Spätere venezianische Quellen berichten die Übertragung seiner Reliquien aus Alexandrien nach Venedig, woselbst 976 bis 1071 die Markuskirche erbaut wurde.[6]

Zusatz. Mit Cäsar Baronius († 1601) verteidigen manche Gelehrte, in neuerer Zeit z. B. Lamy, Neteler, die Ansicht, Johannes Markus, der Begleiter des Paulus, und Markus, der Begleiter des Petrus, seien zwei verschiedene Persönlichkeiten. — Die Hypothese wird jedoch von den meisten mit Recht zurückgewiesen, da hiefür keinerlei Zeugnis aus dem Altertum angeführt werden kann und die beigebrachten Gründe keineswegs entscheidend sind.[7]

## § 52. Der hl. Markus als Verfasser eines Evangeliums.

I. Nach alter kirchlicher Tradition verfaßte der hl. Markus, der Begleiter und Dolmetscher Petri, zu Rom auf Bitten der Gläubigen unter Mitwissen des Petrus ein Evangelium, das die schriftliche Aufzeichnung der Predigt Petri über Jesu Lehren und Taten enthielt und vom Apostel approbiert und empfohlen wurde.

II. 1. Das älteste, durchaus glaubwürdige Zeugnis, das Papias von Hierapolis hiefür ablegt, lautet:[8] *Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος*[9] *ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν*

---

[1] Haer., 51, 6.
[2] Irenäus, III, 1, 1. Eusebius, Hist. Eccl., II, 15, 1; III, 39, 15.
[3] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 6. Hieronymus, De vir. ill., 8.
[4] Vgl. Belser², Einleitung, 57 f. Pölzl, a. a. O. 76.
[5] Eusebius, Hist. Eccl., II, 16, 1. II, 24; Hieronymus, De vir. ill., 8.
[6] Vgl. Kirchenlexikon, VIII, Sp. 673 f.
[7] Vgl. Schanz, 2. Knabenbauer, Kommentar, 3. — Wohlenberg (2) bemerkt: Die Annahme bedarf keiner Widerlegung mehr.
[8] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 15.
[9] Gemeint ist der Apostel Johannes. Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 97 ff.

*κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Demnach steht folgendes fest: a) Markus schrieb, indem er Dolmetscher des Petrus wurde, die Lehrvorträge des Apostels (in Rom) über Jesu Lehren und Taten genau so nieder (wie Petrus sie gehalten oder), wie Markus sich erinnerte, ohne vom Gehörten etwas wegzulassen oder fälschlich hinzuzufügen.[1] — b) Seine Darstellung der evangelischen Geschichte hielt sich nicht durchaus an die chronologische, wesentlich lückenlose Reihenfolge der Ereignisse (*οὐ τάξει*),[2] und kann ihm dies nicht als Fehler angerechnet werden, da er ja kein Augen- und Ohrenzeuge derselben gewesen; vielmehr zeichnete er nur einiges auf (*ἔνια*), wie er es von Petrus als dessen Begleiter gehört hatte,[3] der es keineswegs auf eine zusammenhängende, zeitlich genaue und lückenlose Darstellung der Herrenworte abgesehen hatte, sondern nach den Bedürfnissen seiner Zuhörer lehrte.

2. Das Zeugnis des Papias wird durch spätere Nachrichten ergänzt. Klemens Alexandrinus[4] berichtet, indem er sich auf die Überlieferung des Presbyter vor ihm beruft (*παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων*): Zahlreiche Zuhörer der Vorträge des hl. Petrus in Rom, und zwar kaiserliche Hofbediente ritterlichen Standes (also Heidenchristen), hätten den Markus gebeten, er möge, da er von früher Zeit her in der Umgebung des Petrus sich befunden und deshalb die Reden desselben im Gedächtnisse habe, das mündliche Gesprochene schriftlich aufzeichnen, damit auch sie dasselbe ihrem Gedächtnisse einprägen könnten, und er möge ihnen nach Vollendung das Evangelium übergeben. Als Petrus vom Vorhaben des Markus erfahren, habe er ihn weder davon abgehalten noch dazu aufgemuntert. — Eusebius weiß ferner zu berichten, daß Petrus auf Grund einer ihm gewordenen göttlichen Offenbarung sich darüber gefreut,[5] die (fertige) Schrift bestätigt und für den kirchlichen Gebrauch approbiert habe.

3. Andere Kirchenschriftsteller bestätigen die Papianische Nachricht. Der hl. Irenäus[6] bezeugt: Marcus, discipulus et interpres Petri, quae a Petro annuntiata erant (*τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα*), per scripta nobis tradidit. Origenes berichtet:[7] Secundum fuisse

---

[1] Es ist sehr wahrscheinlich, das Markus wegen der Niederschrift der Predigt des Petrus dessen Dolmetscher genannt wird. Vgl. Kaulen, Trenkle, Zahn, Einleitung, II, 221. — Ob er dem Apostel auch sonst als Dolmetscher etwa durch Übertragung ins Lateinische gedient, braucht hier nicht erörtert zu werden.

[2] Kaulen faßt diesen Ausdruck als Gegensatz zur sachlichen Ordnung des ersten Evangeliums auf. Das Folgende spricht dagegen. Vgl. zum Ausdrucke H. Cladder, S. J., in Biblische Zeitschrift, XIV, 318 ff.

[3] Cornely versteht wohl unrichtig die Aussage dahin, nur einiges lasse die rechte Ordnung vermissen.

[4] Hypotyp. zu 1 Petr. 5, 13. Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 61. Hieronymus, De vir ill., 8.

[5] Hist. Eccl., II, 15. — [6] III, 1, 1.

[7] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 25, 5.

accepimus evangelium Marci, qui prout Petrus ipsi exposuerat, in litteras retulit.

4. Bei solchem Ursprung kann es nicht auffallen, daß das Markusevangelium auch geradezu das Evangelium des Petrus genannt wird. So bezeichnet es Justin[1] als Memorabilien des Petrus. Tertullian[2] sagt: Marcus, quod edidit evangelium, Petri affirmatur.

## § 53. Die Echtheit des zweiten kanonischen Evangeliums.

A. Äußere Zeugnisse. — I. Indirekte. Das zweite Evangelium wird schon seit der Wende des 1. Jahrhunderts als heilige Schrift gebraucht. Dem Verfasser des vierten Evangeliums war unser Markusevangelium als heilige Schrift bekannt,[3] und er setzt es bei seinen Lesern als bekannt voraus. Klemens Romanus führt Isaias 29, 13 nach dem Wortlaute des zweiten Evangeliums (7, 6) an.[4] — Der hl. Justin[5] zitiert die nur im zweiten Evangelium enthaltene Nachricht, Jesus habe die Söhne des Zebedäus Boanerges, Donnersöhne, beibenannt, mit der ausdrücklichen Bemerkung, dies stehe in den Memorabilien des Petrus geschrieben. — Tatian benutzte unser Markusevangelium für seine Evangelienharmonie.

Zusatz. Die immerhin geringe Zahl der Zeugnisse aus den frühesten Zeiten läßt sich leicht daraus erklären, daß der Inhalt des zweiten Evangeliums fast vollständig im Matthäus- und Lukasevangelium enthalten ist und daß es andererseits bei der freien Zitationsweise der ältesten Kirchenschriftsteller oft schwer ist, zu entscheiden, welchem Evangelium ihre Anführungen entnommen sind.

II. Direkte. 1. Die angeführten Zeugnisse über die Abfassung eines Evangeliums durch Markus (§ 52), um von späteren abzusehen, beziehen sich auf unser zweites Evangelium. Eusebius nämlich, der das vollständige Werk des Papias kannte und gelesen hatte und also wußte, wie beschaffen das Evangelium war, dessen Abfassung Papias auf Grund der Mitteilungen des Apostels Johannes dem Markus zuschrieb, führt Papias zweifellos als Zeugen für unser zweites Evangelium an, da nur dieses ihm als Markusevangelium vorlag.[6] — Auch Irenäus, der gleichfalls das Papianische Werk genau kennt und unser zweites kanonisches Evangelium als Markusevangelium gebraucht,[7] redet

---

[1] Dial., 106. — [2] Adv. Marc., 4, 5.

[3] Vgl. Zahn, Einleitung, II³, 215. 578.

[4] Ep. ad Cor. 15, 2; über weitere Zitate bei den apostolischen Vätern siehe den Index bei Funk.

[5] Dial., 106; vgl. auch Apol. I, 45 = Mark. 16, 20; Dial., 88 = Mark. 5, 3.

[6] Vgl. Knabenbauer, Kommentar, 4f.

[7] Vgl. die Beschreibung des von ihm gebrauchten Markusevangeliums (III, 10, 6): Marcus initium evangelicae conscriptionis fecit sic: Initium evangelii Jesu Christi filii Dei, quemadmodum scriptum est ... In fine autem evangelii ait Marcus: Et quidem Dominus Jesus, postquam locutus est eis,

nur von der Abfassung dieses Evangeliums durch Markus und von diesem Evangelium bezeugt er,[1] daß sich bereits die Anhänger Cerinths mit Vorliebe an dasselbe hielten. — Klemens Alexandrinus, Origenes, Tertullian, die nur unser Markusevangelium als solches kennen, bezeugen nach alter Überlieferung die Abfassung eben dieses Evangeliums durch Markus.

2. Der Titel des Evangeliums in den ältesten Handschriften. Die ältesten Versionen.

B. Innere Gründe. — Das zweite kanonische Evangelium entspricht seiner inneren Beschaffenheit nach durchaus dem Markusevangelium der Tradition.

I. Denn es gibt augenscheinlich Lehrvorträge des hl. Petrus wieder. — 1. Das Evangelium enthält nämlich trotz seiner Kürze eine Fülle ihm eigentümlicher Details, kleiner Züge bei Orts- und Zeitangaben, bei Erzählung der vorgeführten Begebenheiten, bei Schilderung der handelnden Personen und ihrer Gemütsbewegungen. Alles ist aus dem Leben gegriffen und in charakteristischer Weise anschaulich. Diese von allen zugestandene Eigentümlichkeit läßt auf einen Augen- und Ohrenzeugen als Erzähler schließen. — 2. Diese detaillierte und anschauliche Darstellung findet sich insbesondere auch bei den Erzählungen, die den hl. Petrus betreffen.[2] Daraus ist weiter zu schließen, daß eben Petrus der Augen- und Ohrenzeuge ist, der hier erzählt.[3] Dieser Schluß wird bestätigt durch die lebendige, kräftige Sprache, wie sie dem Charakter des Petrus entspricht. — 3. Trotz der ins einzelne gehenden Darstellungsweise und trotzdem Petrus stark im Vordergrunde steht, übergeht das Evangelium manches, was Petrus zum Lobe gereicht. So wird die wiederholte Auszeichnung Petri vor den übrigen Aposteln[4] entweder gar nicht erwähnt oder wenigstens abgeschwächt; seine Verleugnung aber mit aller Ausführlichkeit erzählt. — Auf diese Tatsache machen schon alte Kirchenschriftsteller aufmerksam und bewundern hierin die große Demut des Apostelfürsten.[5]

II. Das zweite Evangelium enthält Lehrvorträge des Petrus vornehmlich an Heiden (Heidenchristen). — 1. Denn es werden alle hebräischen Wörter und Ausdrücke übersetzt,[6] die palästinensischen Örtlichkeiten genau bestimmt,[7] die jüdischen Gebräuche und Einrichtungen erklärt.[8] — 2. Wird vieles aus dem Leben Jesu übergangen, woran Heiden kein Interesse oder wofür sie kein Verständnis hatten. So fehlt

---

receptus est in coelos et sedet ad dexteram Dei. Damit zitiert Irenäus wörtlich Anfand und Schluß unseres zweiten Evangeliums. Vgl. Hieronymus, Adv. Pelag., 2, 15. — [1] III, 11, 7.

[2] Vgl. 1, 29. 33. 36; 9, 2.

[3] Vgl. hierüber Pölzl-Innitzer, 12. Knabenbauer, Kommentar, 6ff.

[4] Z. B. Matth. 14, 24ff.; 16, 17ff.; 17, 23ff.

[5] Eusebius, Demonstr. evang., III, 5, 92. Chrysostomus, Hom. in Matth. 58, 85; 58, 2; 85, 1.

[6] Vgl. 3, 17. 22; 5, 41; 7, 11. 34 u. ö. — [7] 1, 5. 9; 11, 1.

[8] 7, 3. 4; 12, 42; 14, 12.

zum Beispiel Jesu Geschlechtsregister. Es fehlt die Bergpredigt mit der Polemik gegen die pharisäische Gesetzesinterpretation. Es fehlt fast jede Berufung auf das Alte Testament, es fehlen die Weherufe wider die Schriftgelehrten und Pharisäer. — 3. Der Erweis der Gottheit Jesu (das Thema des Evangeliums) wird erbracht auf dem für Heiden allein angemessenen historischen Weg, durch Vorführung zahlreicher und offenkundiger Wunderwerke des Herrn. Es stehen die Wunder im zweiten Evangelium so sehr im Vordergrunde, daß es geradezu das Evangelium der Wunder genannt wird, wobei ihre Notorietät fortwährend hervorgehoben wird. — Damit hängt zusammen, daß das Evangelium, nach kurzem vorbereitenden Berichte über die Tätigkeit des Täufers, erst mit dem öffentlichen Auftreten Jesu beginnt. — 4. Eigens muß hervorgehoben werden, daß das Evangelium insbesondere Jesu unbeschränkte Macht über Dämonen aufzeigt. Das erste Wunder, das es berichtet, ist eine Dämonenaustreibung, und im Verlauf des ganzen Evangeliums wird Jesu Macht über die Dämonen immer wieder zur Darstellung gebracht. Auf solche Weise sollte augenscheinlich den Heiden die absolute Herrschaft des Sohnes Gottes und die Ohnmacht der Götzen, deren Kult Dämonendienst war,[1] dargetan werden. — 5. Das zweite Evangelium stellt sich dar als weitere Ausführung der Predigt, die Petrus gelegentlich der Bekehrung des heidnischen Hauptmannes Kornelius[2] vor Heiden gehalten, und die gleichsam das Programm der Petrinischen Heidenpredigt[3] bietet.

III. Das zweite Evangelium enthält Lehrvorträge des Petrus in Rom. — 1. Römische Institutionen nämlich, wie namentlich die amtliche Stellung des Landpflegers Pilatus,[4] werden als bekannt vorausgesetzt. Das römische Eherecht wird, wie es scheint, berücksichtigt.[5] — 2. Zahlreiche Latinismen, wie *σπεκουλάτωρ*, *ξέστης*, *κεντυρίων*, *φραγελλοῦν*[6] und besonders jene Stellen, wo griechische Bezeichnungen durch römische erklärt werden,[7] weisen auf Rom. — 3. Die Nennung des Alexander und Rufus, der Söhne Simons,[8] erklärt sich nur daraus, daß beide bei Abfassung des Evangeliums Angehörige der römischen Gemeinde waren.[9]

IV. Zu all dem kommt, daß das zweite Evangelium auch hinsichtlich des Umfanges und der Anlage dem Papianischen Zeugnis über das Markusevangelium entspricht, insofern es keine lückenlose und keine durchaus chronologische Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu (*οὐ τάξει*), vielmehr nur einiges (*ἔνια*) enthält und dies in lose aneinandergereihten Bildern vorführt.[10]

---

[1] 1 Kor. 10, 20. — [2] Apg. 10, 36 ff.; vgl. Apg. 1, 21 ff.
[3] Ein Markusevangelium in nuce (Thiersch).
[4] 15, 1; vgl. auch 15, 39. 44. 45. — [5] 10, 11 f.
[6] 6, 17; 7, 4. 8; 15, 39. 44. 45; 15, 15.
[7] 12, 42 (*κοδράντες*); 15, 16 (*πραιτώριον*). — [8] 15, 21.
[9] Vgl. Röm. 16, 13.
[10] Siehe Cladder, Johannes Zebedäi und Johannes Markus, in Stimmen aus Maria-Laach, LXXXVII, 136 ff. Belser, in Tübinger Quartalschrift, XCVI, 1. Heft. Vgl. zum Abschnitt noch Schanz, Kommentar, 35 ff. Kaulen, III⁶, 44 ff.

Resultat: Nach den vorgeführten äußeren Zeugnissen und inneren Gründen kann es wissenschaftlich nicht bestritten werden, daß im zweiten kanonischen Evangelium wesentlich die Niederschrift der Predigt des hl. Petrus in Rom vorliegt und daß es also mit dem Markusevangelium der Tradition identisch ist.[1]

Zusätze. 1. Die Annahme eines Urmarkus, von dem Papias rede, im Gegensatz zu unserem kanonischen zweiten Evangelium[2] ist völlig unbegründet.[3]

2. In welchem Verhältnis das zweite Evangelium zum Matthäus- und Lukasevangelium steht, wird später (§ 65) aufgezeigt werden. Daselbst wird auch zur Sprache kommen, in welchem Sinne der hl. Augustin Markus als pedissequus und breviator Matthaei[4] bezeichnen kann.

## § 54. Die Integrität des Markusevangeliums.[5]

A. Die Echtheit der Schlußperikope des Markusevangeliums (16, 9—20) wird nicht selten aus äußeren und inneren Gründen bestritten oder direkt geleugnet, wobei zugegeben wird, daß der Abschnitt eine alte apostolische Tradition enthalte.

I. Äußere Gründe. — Die Perikope fehlt in den zwei ältesten griechischen Handschriften (Bℵ), in einer altlateinischen Handschrift (k) des 5. Jahrhunderts, die einen andern, kürzeren Schluß hat,[6] im Syrus Sinaiticus, in der ältesten sahidischen Übersetzung.[7] Mehrere Textzeugen haben neben dem gewöhnlichen noch einen kürzeren Schluß[8] — Nach Eusebius[9] schlossen gerade die genauen griechischen Handschriften seiner Zeit mit 16, 8. Auch Hieronymus bezeugt (im Anschlusse an Eusebius) an einer Stelle,[10] daß der Abschnitt in fast allen griechischen Handschriften fehle.[11]

II. Innere Gründe. — Der Stil differiere von der Art des Markus. Die Darstellung sei abrupt, gedrängt und lückenhaft. — Der Inhalt gehe zum Teil (12. 13) auf Lukas 24, 13ff.), zum Teil (9—11)

[1] P. Wernle, ein Wortführer der modernen Kritik, kommt in seinem Buche „Die synoptische Frage“ (1899) zum gleichen Resultate: Markus ist das eigentliche petrinische Evangelium (208). Sein Verfasser, Johannes Markus, gibt die Tradition wieder, die ihm vor allem durch Petrus, den er begleitet hat, bekannt war (223). — Über die Einwände der modernsten Kritik gegen die Echtheit und Einheit des Evangeliums vgl. Rohr, Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums³ (1912), 16ff. Siehe Anhang IV, 1.

[2] Vgl. hierüber Schanz, 23ff.

[3] Siehe Pölzl-Innitzer, 29f. Heigl, 182ff. — Wernle, a. a. O. 215ff. 223: Die Urmarkus-Hypothese ist aus der synoptischen Frage auszuscheiden. Vgl. auch Harnack, Chronologie, 700. — [4] De cons. evang., I, 2.

[5] Siehe Anhang IV, 2. Vgl. zur Sache und Literatur besonders Knabenbauer, Kommentar, 444ff. Cornely, III, 96ff. Schaefer-Meinertz, 300ff. Belser, Einleitung, 93ff. Jaquier, Histoire, II, 500ff. Lagrange, 426ff. Heigl, 186ff. — Zahn, Einleitung, II, 227ff.

[6] Siehe Belser, Einleitung², 102. Wordsworth, II, 268.

[7] Vgl. Heer in Orbis christianus, N. S., II, 1, 20ff. — [8] Vgl. Heigl, 187.

[9] Ad Marinum, 1. — [10] Ep. 120, 3 ad Hedib. — [11] Vgl. dagegen Anm. 6.

auf Johannes (20, 1. 11—17) zurück. — Ausdrücke würden gebraucht, die dem Evangelium überhaupt oder in dieser Bedeutung fremd seien, wie insbesondere *ὁ κύριος* als Bezeichnung des Herrn (16, 20) und *πρώτῃ σαββάτου* (16, 9).

B. Die Verteidiger der Echtheit des Abschnittes[1] machen dagegen ungefähr folgendes geltend.

I. Auf Grund der äußeren Zeugnisse läßt sich die Unechtheit der Perikope nicht erweisen. — Denn 1. findet sich die Perikope in allen wichtigeren Unzialhandschriften vom 5. Jahrhundert an, in den syrischen Versionen (mit Ausnahme des Syrus Sinaiticus), in der Vetus latina (außer k), Vulgata und in anderen alten Versionen. Nach Hieronymus stand sie (mit einer Erweiterung zu 16, 14) zu seiner Zeit in lateinischen und griechischen Handschriften.[2] — 2. Der Abschnitt ist sicher bezeugt durch Irenäus,[3] durch die Constitutiones apostolicae,[4] wohl auch durch Justin[5] und Origenes[6], sein wesentlicher Inhalt ist in Tatians Diatessaron verarbeitet.[7] — 3. Dazu kommt ein innerer Grund. Es wird nämlich von fast allen zugestanden, daß Markus mit 16, 8 unmöglich sein Evangelium schließen konnte. Wäre nun die Perikope 9—20 unecht, so müßte man annehmen, das Evangelium sei aus irgendeinem Grunde unvollendet geblieben oder der echte Schluß sei verlorengegangen oder beseitigt, und der jetzige unechte Schluß bereits vor der Mitte des 2. Jahrhunderts beigefügt worden.[8] Aber jede dieser Annahmen ist höchst unwahrscheinlich. Denn dafür, daß Markus sein Evangelium nach dem Tode des Petrus und Paulus (vgl. § 56, II) unvollendet publizierte, läßt sich kein Grund erdenken. Ferner ist es unglaublich, daß der echte Schluß des Evangeliums, nachdem dieses den kirchlichen Gemeinden übergeben war, spurlos verlorengegangen oder beseitigt worden sei. Sind denn alle vorhandenen Handschriften mit dem ursprünglichen Schlusse plötzlich abhanden gekommen oder sind

[1] Bis in die neueste Zeit fast sämtliche katholische Forscher. Dazu kommt nebst vielen anderen insbesondere der Engländer Dean Burgon mit einer umfassenden Monographie (Oxford 1871).

[2] Adv. Pel., II, 15: In quibusdam exemplaribus et maxime graecis codicibus. Diese Notiz des Hieronymus wird durch eine jüngst (1907) entdeckte und herausgegebene (1912) Evangelienhandschrift (Washington manuscript) bestätigt und erweitert (Freer-Logion). Vgl. Bibl. Zeitschrift, 1908, 266 ff. Heigl, a. a. O.

[3] III, 10, 6. — [4] VI, 15, 3; VIII, 1, 1.

[5] Apol. I, 45; Dial., 76. 85.

[6] Contra Cels., II, 55. 59. — [7] Zahn, Einleitung, II³, 243.

[8] Vgl. Zahn, Einleitung, II³, 235. 244 f., und Harnack, Chronologie, 696. Ja, man will sogar den Redaktor des Abschnittes im kleinasiatischen Herrnschüler Aristion, dessen Papias Erwähnung tut (Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 4), gefunden haben. Man beruft sich dabei auf eine armenische Handschrift aus Etschmiadzin vom Jahre 986, die vor dem Schluß des Evangeliums die Überschrift Ariston Eritzov (nicht Eritzon) bietet. Vgl. Belser, Einleitung, 102. J. Schäfer, Die Evangelien², 49 ff. Mader in Bibl. Zeitschrift, III, 269 ff. Chapman, R. bénéd., XXII, 50 ff. u. a. Aber die genannte Überschrift ist 400 bis 600 Jahre jünger als die Handschrift (J. Schäfers in Bibl. Zeitschrift, XIII, 24 f.). Vgl. dagegen auch Zeitschrift für kath. Theologie, 1895, 187 f. Lagrange, Evangile selon St. Marc (1911), 426 ff.

sie alle ohne Widerspruch beseitigt worden?[1] Noch unglaublicher erscheint die Unterschiebung des jetzigen Schlusses in den um die Mitte des 2. Jahrhunderts bereits zahlreich in den verschiedensten Gegenden des Morgen- und Abendlandes, insbesondere in Rom, verbreiteten Handschriften,[2] und dies um so mehr, als er der Harmonisierung mit den Berichten der anderen Evangelien gewisse Schwierigkeiten entgegensetzt. — 4. Ist das Fehlen der Perikope in den genannten Handschriften nicht unerklärlich. Eine zweifache Möglichkeit steht diesbezüglich offen. Entweder wurden bereits von dem vorerst durch irgendeinen Umstand unvollendet gebliebenen Evangelium durch Freunde[3] Abschriften verbreitet, und Markus selbst fügte erst später, als das Evangelium für weitere Kreise publiziert wurde, den Anhang bei,[4] oder jene Handschriften sind nach alexandrinischen Lektionarien angefertigt, welche die Perikope deshalb nicht enthielten, weil 16, 9 der Observanz der Alexandriner, die Quadragesimal-Faste (nach Matth. 28, 1) um Mitternacht zu schließen, zu widersprechen schien.[5]

II. Auch die inneren Gründe entscheiden nicht gegen die Echtheit. — Denn 1. die sprachlichen Eigentümlichkeiten lassen sich teils aus dem besonderen Inhalte[6] erklären, teils aus der späteren Abfassung der Perikope, nachdem indes das Lukasevangelium bekanntgeworden.[7] — 2. Die summarische Darstellung des Abschnittes begegnet auch sonst im Evangelium (vgl. 1, 13; 6, 7—13). — 3. Sein Inhalt steht mit dem Zweck und Charakter des ganzen Evangeliums im vollen Einklang.[8]

Zusatz. Das kanonische Ansehen der Schlußperikope des Markusevangeliums steht für uns durch die Lehrentscheidung des Tridentinischen Konzils über den Umfang des Kanons fest.[9]

## § 55. Der Zweck des Evangeliums.

I. 1. Das Markusevangelium ist wesentlich die Niederschrift der Predigt Petri in Rom. Der Zweck der Petrinischen Predigt ist darum auch der Zweck der Evangeliums.

---

[1] Vgl. Belser, Einleitung, 100. — Die Echtheit der kurzen Schlüsse wird von niemanden behauptet (Zahn, Einleitung, II, 137). Dasselbe wird vom Schlußtext des Freer-Logions zu gelten haben (vgl. Wohlenberg, 400f.).

[2] Vgl. Godet, Einleitung, II, 210.

[3] Vgl. Zahn, Einleitung, II³, 245f.

[4] Haneberg, Einleitung, 724f. Schneedorfer, Evangelium des Markus (1911), 7. Pölzl-Innitzer, 19.

[5] Schanz, Kommentar, 423. Knabenbauer², 437ff. Rohr, a. a. O. 45. Allerdings wird dadurch nicht das Fehlen der Perikope in Handschriften erklärt, die nicht von Alexandrien abhängig sind.

[6] Schanz, Kommentar, 424.

[7] Ὁ κύριος als Bezeichnung Jesu findet sich auch 11, 3; 12, 37.

[8] Vgl. Cornely-Hagen, Compendium introd., 486. — Die angeblichen inhaltlichen Entlehnungen aus Lukas und Johannes lassen sich aus der mündlichen Überlieferung bestens erklären.

[9] Vgl. hierüber Stimmen aus Maria-Laach, 21. Bd., 86, und 23. Bd., 302f.

2. Wollte Petrus in seiner mündlichen Predigt auf historischem Wege, durch Vorführung zahlreicher Wundertaten Jesu, deren Augenzeugen die Apostel gewesen, und insbesondere durch die Darstellung seiner absoluten Herrschaft über die Dämonen, den Zuhörern den Beweis erbringen, Jesus sei der wahre Sohn Gottes, so verfolgte Markus mit seinem Evangelium den Zweck, die römischen Christen im Glauben an die Gottheit Jesu Christi zu befestigen.

II. 1. Diesen Zweck sprechen schon die Eingangsworte des Evangeliums (1, 1) positiv aus: *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰ. Χ. υἱοῦ θεοῦ.* — 2. Mit diesem Zwecke hängt zusammen, wenn Jesus im Evangelium so oftmals als Sohn Gottes bezeichnet,[1] wenn die überwältigende Wirkung seiner neuen Lehre und das Aufsehen, das sein Wirken hervorgerufen, immer wieder hervorgehoben wird,[2] wenn von Anfang an die Opposition der Führer Israels gegen Jesus und ihre Verstocktheit zur Darstellung kommt[3] und damit die freiwillige Hingabe des Herrn in die Gewalt seiner Feinde aufgezeigt wird.

3. Zu diesem Zwecke läßt der heilige Evangelist die Apostel, und insbesondere Petrus, als Zeugen des göttlichen Lebens und Wirkens Jesu und als die von ihm bestellten und unterrichteten Verwalter seiner neuen Lehre und seines neuen Reiches so sehr in den Vordergrund treten.[4] — Auch die wiederholte Betonung der Schwerfälligkeit der Jünger Jesu in der Auffassung der Lehre Jesu und insbesondere die auffallende Hervorkehrung ihres Unglaubens gegenüber der Tatsache der Auferstehung des Herrn[5] hat keinen andern Zweck; um so unanfechtbarer mußte ihr Zeugnis erscheinen.

## § 56. Ort und Zeit der Abfassung, Ursprache des Evangeliums.

I. Als Ort der Abfassung des Evangeliums ist Rom sicher. Selbst die Alexandriner, die doch die Gründung ihrer Kirche auf Markus zurückführen, verlegen seine Entstehung nach Rom. — Nur sehr vereinzelt wird irrtümlich Ägypten genannt.[6]

II. 1. Betreffs der Abfassungszeit des Evangeliums herrscht auch heute noch keine Übereinstimmung. Die einen lassen es im 4. oder 5. Jahrzent,[7] die anderen nach dem Tode der Apostelfürsten[8] geschrieben sein.

2. Doch darf nach den Zeugnissen des Klemens Alexandrinus, Eusebius und Hieronymus[9] sowie durch die Tatsache, daß das Evan-

[1] 3, 12; 5, 7; 14, 61; 15, 39.

[2] 1, 22. 27. 45; 2, 12; 4, 40; 5, 20. 42; 6, 56; 7, 37.

[3] 2, 7. 16. 18. 24; 3, 2. 6.

[4] Vgl. die Ausführungen bei Schanz, Kommentar, 43f. Belser, Einleitung², 94f.

[5] 6, 52; 8, 17ff.; 8, 33; 16, 10ff.

[6] Chrysostomus (In Matth., hom. I, 3) und einige bedeutungslose Handschriften.

[7] Z. B. Belser (44), Kaulen, Neteler, Tiefenthal (42—44), Cornely (52—62), Sickenberger in den fünfziger Jahren, Heigl (58—60).

[8] Z. B. Schanz, Brandscheid — Zahn.

[9] Vgl. S. 142f.

gelium vom hl. Lukas benutzt wurde, die Abfassung zu Lebzeiten des hl. Petrus als gesichert gelten.

3. Zwar bezeugt Irenäus:[1] Post horum excessum (μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον) Marcus ... quae a Petro annuntiata erant (τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα) per scripta nobis tradidit (παραδέδωκεν). Aber damit datiert er nicht die Abfassungszeit, sondern die Übergabe des Evangeliums an weitere Gemeinden.[2]

4. Näher kann etwa gesagt werden, daß das Evangelium nach 53 geschrieben wurde. Einer noch früheren Abfassung steht zwar 16, 20 (ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ) nicht notwendig entgegen, da die Schlußperikope ein später von Markus beigefügter Nachtrag sein kann, wohl aber vielleicht der Umstand, daß Petrus bei seiner ersten Predigt in Rom sich höchstwahrscheinlich zunächst an die Juden wandte, das Evangelium aber zweifellos vornehmlich für Heidenchristen bestimmt war. — Für letztere Ansicht scheint auch zu sprechen, daß nach Klemens Alexandrinus Markus bei Abfassung seines Evangeliums schon längere Zeit (πόῤῥωθεν) Begleiter des Petrus gewesen war, was wohl erst nach 53 zutreffen dürfte.

III. Die Ursprache des Evangeliums war, wie heute übereinstimmend angenommen wird, die griechische, und stützt sich diese Annahme auch auf die Ansicht der lateinischen Väter Hieronymus[3] und Augustinus.[4]

Zusatz. Mittelalterliche Schriftsteller, deren Meinung Baronius verteidigte, haben aus der Abfassung in Rom irrtümlich geschlossen, das Evangelium sei ursprünglich lateinisch abgefaßt worden. — Die Angabe in sehr jungen griechischen Handschriften: τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐγράφη ῥωμαϊστὶ ἐν Ῥώμῃ sowie die Unterschriften ähnlichen Inhaltes in den Handschriften der Peschitta beruhen auf bloßer Konjektur oder ῥωμαϊστί ist vom Griechischen zu verstehen.[5]

## III. Das Evangelium nach Lukas.

### § 57. Das dritte kanonische Evangelium.[6]

I. Die dritte kanonische Evangelienschrift (κατὰ Λουκᾶν) ist eine historische Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu Christi mit vorzugsweiser Berücksichtigung seiner Tätigkeit in Galiläa in 24 Kapiteln. —

---

[1] III, 1, 1.

[2] Vgl. Belser in Tübinger Quartalschrift, 1898, 212 ff. Siehe auch oben S. 138, Anm. 10 (Chapman).

[3] Praef. in evang.: De Novo nunc loquor Testamento, quod graecum esse non dubium est, excepto apostolo Matthaeo.

[4] De cons. evang., I, 2, 4.

[5] Vgl. Kaulen, III, 49 f. — Zahn, Einleitung, II³, 220.

[6] Neuere Kommentare: Schegg (1861—1865), Bisping² (1868). Schanz (1883), Knabenbauer, S. J.² (1905), Riezler (1900), Pölzl-Innitzer³ (1922). Dausch (1918). — Zahn (1913).

Sie beginnt mit der Verkündigung der Geburt des Johannes Baptista und endet mit dem Berichte über die Himmelfahrt des Herrn. — Vorausgeschickt ist ein Prolog (1, 1—4), in dem der Verfasser über die Veranlassung der Abfassung, die durchforschten Quellen, die Art der Darstellung und die nächste Bestimmung des Evangeliums sich ausspricht.

II. Das Evangelium kann, abgesehen vom Prolog, in vier Hauptteile geteilt werden. Der erste Teil (1, 5—4, 13) erzählt die Heilsgeschichte bis zum Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. — Der zweite Teil (4, 14—9, 50) schildert Jesu Lehr- und Wundertätigkeit in Galiläa. — Der dritte Teil (9, 51—19, 27) enthält Jesu Lehren und Taten auf seinen drei letzten Reisen nach Jerusalem. — Der vierte Teil (19, 28—24, 53) beschreibt Jesu letztes Wirken in Jerusalem, sein Leiden und Sterben, seine Verherrlichung in der Auferstehung und Himmelfahrt.

III. Die Anordnung der evangelischen Tatsachen ist im ganzen die chronologische, worauf der Prolog ausdrücklich verweist.[1] Damit hängt zusammen, daß die Erzählungen der Ereignisse nicht selten mit bestimmten Zeitangaben eingeleitet, mit chronologischen Angaben ausgestattet und mit Tatsachen der Profangeschichte verknüpft werden.[2] — Doch ist das Evangelium keine tagebuchartige Geschichte, weicht vielmehr im Interesse der zweckmäßigen Gliederung und pragmatischen Darstellung des ausgewählten Stoffes manchmal von der genauen Zeitfolge ab, wie es auch hie und da größere und kleinere Zeiträume übergeht.[3]

IV. Vieles, was im dritten Evangelium erzählt wird, ist diesem ausschließlich eigentümlich. — Hieher gehört unter anderem: 1. Aus der Kindheitsgeschichte Jesu: Die Vorherverkündigung der Geburt des Täufers (1, 5ff.), die Botschaft des Engels Gabriel an Maria (1, 26ff.), Marias Besuch bei Elisabeth (1, 39ff.), die Geburtsgeschichte des Täufers (1, 57ff.), die Verkündigung der Geburt Jesu in Bethlehem (2, 8ff.), die Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel (2, 21ff.), der zwölfjährige Jesus im Tempel (2, 40ff.). — 2. Aus Jesu Wundertätigkeit: Der wunderbare Fischfang (5, 2ff.), Auferweckung des Jünglings zu Naim (7, 11ff.), die Salbung Jesu im Hause eines Pharisäers (7, 36ff.), die Aussendung der 72 Jünger (10, 1ff.), die Heilung der zehn Aussätzigen (17, 11ff.). — 3. Aus der Geschichte des Leidens und der Verherrlichung: Jesu blutiger Todesschweiß am Ölberge (22, 43. 44), Jesus auf dem Wege Wege nach Emmaus (24, 13ff.). — 4. Aus Jesu Lehrtätigkeit: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (10, 36ff.), vom unfruchtbaren Feigenbaum (13, 6ff.), vom verlorenen Sohn (15, 12ff.), vom ungerechten Verwalter (16, 1ff.), vom armen Lazarus (16, 19ff.), vom Pharisäer und Zöllner (18, 9ff.), von den anvertrauten Pfunden (19, 12ff.).

[1] 1, 3 (καθεξῆς, ex ordine). Anders Cladder (Unsere Evangelien, 132).
[2] 2, 21. 22. 42; 3, 23; 6, 1; 9, 28. 37; 1, 5; 2, 1ff.; 3, 1f.
[3] Vgl. Knabenbauer, Kommentar, 19ff. Belser, Einleitung[2], 137ff.

## § 58. Lebensgeschichte des hl. Lukas.[1]

I. Über Lukas (der Name ist Abkürzung aus Lukanus)[2] läßt sich aus den Angaben und Andeutungen der Apostelgeschichte und Paulinischer Briefe folgendes entnehmen:

1. Er war seiner Abstammung nach ein Heide, da ihn Paulus den Mitarbeitern aus der Beschneidung gegenüberstellt.[3] Es läßt sich dies aber auch aus seinem nichtjüdischen Namen und daraus erschließen, daß er selbst von der jüdischen Sprache als einer fremden redet.[4] Daraus folgt aber nicht, daß Lukas des Aramäischen unkundig war. — Seiner bürgerlichen Beschäftigung nach war er Arzt,[5] gehörte also der Klasse der wissenschaftlich Gebildeten an.[6]

2. Wer Lukas für das Christentum gewann, wo und wann er getauft wurde, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Mit großer Wahrscheinlichkeit kann jedoch angenommen werden, daß er unter den Heiden gewesen, die bald nach dem Tode des Stephanus zu Antiochia in die Kirche aufgenommen wurden.[7] — Ohne Zweifel schloß er sich bald an Paulus an, den Barnabas aus Tarsus dorthin herbeigeholt hatte, und wurde später dessen treuer Mitarbeiter.[8]

Zusatz. Wegen seiner genauen Bekanntschaft mit den jüdischen Sitten und Gebräuchen hat man wohl auch gemeint, Lukas sei vor seiner Bekehrung Proselyt gewesen.[9] Doch läßt sich diese Bekanntschaft ebensogut aus seinem Verkehr mit Juden erklären.

3. Auf der zweiten Missionsreise des hl. Paulus begleitete Lukas den Apostel von Troas bis Philippi in Mazedonien. Daselbst scheint er die Leitung der christlichen Gemeinde übernommen zu haben. — Ungefähr sieben Jahre später nahm ihn Paulus auf seiner dritten apostolischen Reise, als er, von Korinth nach Jerusalem zurückkehrend, Philippi berührte, wieder mit sich.

Zusatz. Die hier angeführten Lebensumstände, ergeben sich aus der Schreibweise des Lukas in den bezüglichen Berichten der Apostelgeschichte. Indem er nämlich die Ereignisse der Reise von Troas bis Philippi und wiederum die Vorkommnisse der dritten Reise seit dem Weggange von Philippi in der ersten Person der Mehrzahl berichtet,[10] gibt er sich als Gefährten des Apostels. Schon Irenäus zog daraus diesen Schluß.[11]

---

[1] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter, 171 ff.

[2] In altlateinischen Handschriften kommt nicht selten als Titel des dritten Evangeliums secundum Lucanum vor. (Vgl. Knabenbauer, Kommentar, 1.) Derlei Abkürzungen waren häufig. (Siehe Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms[8], 142 ff.). — [3] Kol. 4, 11 ff.

[4] Apg. 1, 19. — [5] Kol. 4, 14: ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός.

[6] Vgl. Lübker-Wissowa, Reallexikon des klassischen Altertums, Art. Ärzte.

[7] Apg. 11, 28 nach D: συνεστραμμένων ἡμῶν (congregatis nobis).

[8] Kol. 4, 14. Philem. 24. — [9] Vgl. Schanz, Kommentar, 2.

[10] Vgl. 16, 10 ff.; 20, 5 ff. — [11] III, 14, 1.

4. Von jetzt an blieb Lukas fast beständig bei Paulus. Er teilte mit ihm wahrscheinlich die Gefangenschaft in Cäsarea,[1] begleitete ihn nach Rom und war während der ersten und zweiten Gefangenschaft an seiner Seite.[2] — Nicht unmöglich ist es jedoch, daß er den Apostel während der ersten Gefangenschaft auf einige Zeit verließ, da er im Philipperbrief nicht genannt wird.

II. Neben den Zeugnissen der Schrift verdienen noch folgende Nachrichten der Väter und Kirchenschriftsteller angeführt zu werden.

1. Nach Eusebius[3] und Hieronymus[4] war Lukas in Antiochia geboren. — Epiphanius[5] zählt ihn zu den 72 Jüngern Jesu, Gregor der Große[6] hält ihn für einen der zwei nach Emmaus pilgernden Jünger. — Letztere Ansicht wird auch gegenwärtig noch verteidigt,[7] und spricht der Prolog des Evangeliums (1, 2) kaum dagegen, da hier Lukas sich vielleicht nur von jenen unterscheidet, qui ab initio ipsi viderunt. Doch berichtet das Fragmentum Muratorianum ausdrücklich: Dominum nec ipse vidit in carne. — Sicher bezeugt wird sein enges Verhältnis zu Paulus.[8]

Zusatz. Die Nachricht des Theodor Lektor (6. Jahrhundert) und Simeon Metaphrastes (10. Jahrhundert), Lukas sei Maler gewesen und habe das Bild der Gottesmutter gemalt, ist nicht ganz unglaubwürdig.[9] Eine Anzahl alter byzantinischer Madonnenbilder, insbesondere das zu Rom in Santa Maria Maggiore befindliche, werden auf ihn zurückgeführt. — Nach anderen soll die Legende dadurch veranlaßt sein, daß Lukas in seinem Evangelium das Bild der Gottesmutter so sorgfältig gezeichnet hat.[10]

2. Die Nachrichten über die apostolische Tätigkeit und die Lebensumstände des Lukas nach dem Tode des hl. Paulus sind ungewiß und zum Teil widersprechend. Nach Epiphanius[11] soll er in Italien, Gallien, Dalmatien und Mazedonien, nach Gregor von Nazianz[12] in Achaia gepredigt haben. — Nach einem alten argumentum Lucae[13] blieb er unvermählt und erreichte ein Alter von 74, nach einer andern Nachricht von 84 Jahren.[14] — Nach Nachrichten seit dem 4. Jahrhundert[15] soll er zu Patrae in Achaia (nach anderer Überlieferung in Bithynien[16]) als Märtyrer gestorben sein. Als solchen feiert ihn auch die Kirche am 18. Oktober. — Nach Hieronymus[17] wurden seine Gebeine unter Kaiser Konstantius (357) (von Achaia) nach Konstantinopel übertragen.[18]

---

1 Apg. 24, 23.
2 Vgl. Apg. 27, 2 ff.; 28, 16; Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11.
3 Hist. Eccl., III, 4, 6. — 4 De vir. ill., 7. — 5 Haer., 51, 11.
6 Moral., Praef. in Job 1, 2. 3,
7 Neteler, a. a. O. 26. — 8 Irenäus, III, 14, 1.
9 Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten, II, 2, 361.
10 Kirchenlexikon, VIII, Sp. 183 f. Kaulen, III⁵, 57.
11 Haer., 51, 11. — 12 Orat. 33, 11. — 13 Wordsworth, III, 269.
14 Siehe S. 164, Anm. 1. — 15 Gregor. Naz., Adv. Julian., or. 1, 69.
16 Vgl Pölzl, a. a. O. 194 f. — 17 De vir. ill., 7.
18 Vgl. Tübinger Quartalschrift, 1905, 596 ff.

## § 59. Der hl. Lukas als Verfasser eines Evangeliums.

I. Nach alter, einstimmiger Überlieferung schrieb der Arzt Lukas, ein Gefährte des Paulus, ein Evangelium, das mit der Geburt des Täufers Johannes begann und das zur Predigt des Apostels in Beziehung stand, so daß es auch das Evangelium des Paulus genannt wird.

II. 1. Das älteste Zeugnis hiefür enthält das Muratorianische Fragment mit folgendem Berichte: Tertio (tertium) evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus . . . adsumsisset, nomine suo ex opinione conscripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et idem (ideo), prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incipit dicere.

2. Wie verschieden nun auch einzelne Aussagen dieses Zeugnisses gedeutet werden, so ist doch daraus folgendes klar ersichtlich: a) Der Arzt Lukas, ein Begleiter des Paulus, schrieb als dritter ein nach ihm benanntes Evangelium; — b) er schrieb es, da er nicht selbst Augen- und Ohrenzeuge der evangelische Geschichte war, auf Grund sorgfältiger Nachforschungen (prout assequi potuit); — c) sein Evangelium begann mit der Geburtsgeschichte des Johannes Baptista.

Zusatz. Nomine suo heißt entweder im Namen des Paulus[1] oder wahrscheinlicher in seinem eigenen Namen, das heißt selbständig, im Gegensatz zu anderer, die vor ihm Evangelien geschrieben hatten.[2] — Ex opinione wird entweder gleichbedeutend mit *κατὰ δόξαν* = nach der Überlieferung, oder = *ἔδοξε κἀμοί* (Prolog) gefaßt.

III. Von den späteren Zeugen wird insbesondere auch die enge Beziehung des Lukanischen Evangeliums zur Predigt des hl. Paulus betont. So berichtet Irenäus:[3] *Καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.* — Tertullian[4] bezeugt: Lucae digestum Paulo adscribere solent (apostolicae ecclesiae). Origenes[5] nennt das Evangelium *τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον.* Chrysostomus[6] erklärt, das Lukasevangelium könne man als Werk des Paulus ansehen.

IV. Diese übereinstimmende Überlieferung seit der Mitte des 2. Jahrhunderts läßt sich nur aus der apostolischen Tradition erklären, und dies um so mehr, als Lukas in den heiligen Schriften nur an drei Stellen erwähnt wird.[7]

Zusatz. Das vorgebliche Schweigen des Papias über die Abfassung eines Evangeliums durch Lukas kann schon aus dem Grunde nicht dagegen geltend gemacht werden, weil nur wenige Fragmente seines Werkes erhalten

[1] Kaulen, Schaefer-Meinertz. — [2] Vgl. Schanz, Kommentar, 6.
[3] III, 1, 1. — [4] Adv. Marc., 4, 5. Vgl. 4, 2.
[5] Eusebius, Hist. Eccl., 6, 25, 6. — [6] Hom. in Act. 1, 1.
[7] Selbst Renan (Les évangiles, 1877, 252) gesteht zu: Lukas war kein so berühmter Mann, daß einer gerade seinen Namen gewählt hätte, um einer Schrift Ansehen zu geben.

sind. Übrigens war es ihm auch bei seinem Berichte über das Matthäus- und Markusevangelium nicht so sehr um die Abfassung als um besondere Eigentümlichkeiten derselben zu tun.[1]

## § 60. Die Echtheit des dritten Evangeliums.[2]

A. Äußere Zeugnisse. — I. Indirekte. 1. Das dritte Evangelium wird sicher bereits von den apostolischen Vätern Klemens Romanus und Polykarp als kanonische Schrift gebraucht. Eine Bezugnahme auf dasselbe in den Ignatianischen Briefen, im Briefe des Barnabas und in der Apostellehre ist sehr wahrscheinlich.[3] — 2. Justinus Martyr zitiert es oftmals und führt insbesondere auch evangelische Tatsachen an, die nur im dritten kanonischen Evangelium sich finden. Er berichtet zum Beispiel vom blutigen Todesschweiß Jesu am Ölberge,[4] gibt Jesu letztes Wort am Kreuze wieder,[5] erzählt die Einsetzung des Altarsakramentes übereinstimmend mit dem dritten Evangelium.[6] Dabei beruft er sich nicht selten ausdrücklich auf die von Aposteln und Apostelschülern abgefaßten Denkwürdigkeiten. — 3. Auch Häretiker des 2. Jahrhunderts bezeugen unwiderleglich die Echtheit des Evangeliums. Marcions *εὐαγγέλιον*, das vielfach verstümmelte und abgeänderte Lukanische Evangelium,[7] enthielt im wesentlichen nur Bestandteile unseres dritten Evangeliums.[8] Dieses ist in Tatians Diatessaron verarbeitet, von Basilides[9] zitiert, von Valentin[10] mißbraucht, von Celsus[11] bekämpft.

II. Direkte. 1. Das Zeugnis des Muratorischen Kataloges bezieht sich auf unser drittes Evangelium, da es das Evangelium, welches a nativitate Johannis incipit dicere, dem Lukas zuschreibt. Irenäus[12] und Tertullian, um von späteren zu schweigen, gebrauchen und verteidigen nur dieses als Werk des hl. Lukas. — 2. Dazu kommen die ältesten Versionen und der Titel des Evangeliums in den ältesten Handschriften.

B. Innere Gründe. — Das dritte Evangelium entspricht seiner inneren Beschaffenheit nach durchaus dem Lukasevangelium der Tradition, insofern es seinen Verfasser als wissenschaftlich gebildeten Heidenchristen, als Arzt und als Schüler Pauli kenntlich macht.

I. Die wissenschaftliche und literarische Bildung des Verfassers beweist vor allem der Sprachcharakter und Stil des Evangeliums. Dieser ist im allgemeinen rein griechisch, teilweise (z. B. in der Vor-

---

[1] Vgl. meine Schrift: Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 175.
[2] Siehe IV. Anhang, I, 1. — [3] Vgl. Funk, Index. — [4] Dial., 103.
[5] Dial., 105. — [6] Apol. I, 66. Vgl. Baldus, a. a. O. 13 ff.
[7] Tertullian, Adv. Marc., 4, 2. 5. Irenäus, I, 27, 2; III, 11, 7. Epiphanius, Haer., 42, 9.
[8] Vgl. den rekonstruierten Text Marcions bei Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, II, 2, 455 f. — [9] Hippolyt, Philos., 7, 26.
[10] Irenäus, I, 8, 4; III, 14, 3 f. — [11] Origenes, Contra Cels., 2, 32.
[12] Vgl. insbesondere III, 14, 3 ff., mit der erschöpfenden Inhaltsangabe des Lukasevangeliums.

rede) geradezu klassisch. Das Urteil des Hieronymus: Lucas inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit; sermo ejus tam in Evangelio quam in Actibus apostolorum comptior est et saecularem redolet eloquentiam,[1] wird von allen als richtig anerkannt und wiederholt im einzelnen als zutreffend erwiesen. — Insbesondere ist die große Reihe klassischer Ausdrücke, wie zum Beispiel *καλὸς καὶ ἀγαθός* (8, 15), beachtenswert, die ausschließlich dem dritten Evangelium eigentümlich sind.[2]

Zusatz. Wenn im dritten Evangelium, besonders in den zwei ersten Kapiteln, nicht wenige Aramäismen sich finden, so läßt sich dies aus dem Aufenthalte des Lukas in Antiochien (Syrien), aus der Anlehnung an die Form der mündlichen Überlieferung oder auch aus der Benutzung schriftlicher aramäischer Quellen erklären.[3]

II. Seinen Beruf als Arzt bekundet der Verfasser des Evangeliums (nach der Ansicht vieler Gelehrten) durch das im Vergleiche zu den übrigen Evangelisten auffallende Interesse, das er für Krankheiten und deren Heilung zeigt, sowie durch den Gebrauch medizinischer Ausdrücke.[4]

III. Als Schüler Pauli gibt sich der Verfasser des Evangeliums in dreifacher Weise zu erkennen. — 1. Sprachschatz und Darstellung ist im ganzen paulinisch. Eine große Anzahl von Wörtern kommt nur oder fast nur im Evangelium, in der Apostelgeschichte (desselben Verfassers) und in den Paulinischen Briefen vor.[5] So harmoniert in den beiden ersten Kapiteln des Evangeliums der Wortschatz auffallend mit Röm. c. 9—11.[6] Oftmals findet sich die Übereinstimmung ganzer Sätze.[7] Die Einsetzung der Eucharistie[8] wird in etwas abweichend von Matthäus und Markus, mit denselben Worten erzählt, wie 1 Kor. 11, 24 ff.[9] — 2. Paulinisch ist, wie fast allgemein anerkannt wird, die leitende Idee des Evangeliums, die Universalität des

[1] Ep. ad Dam., 20, 4; In Is. 6, 7. Vgl. De vir. ill., 7.

[2] Vgl. Keil, Kommentar, 172. Nösgen, Studien und Kritiken, 1877, 468 ff. Th. Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil (1897).

[3] Vgl. Belser, Einleitung², 109.

[4] Man verweist auf 4, 38 ff.; 8, 43 ff.; 13, 11 ff.; 22, 43 f. *Πυρετὸς μέγας* (4, 38) wird als technischer Ausdruck der griechischen Heilkunde angesehen. Vergleiche Patrizi, De evangeliis (1853), 63 f. Belser, Einleitung, 110 f., 117, der insbesondere auf Hobart, The medical language of St. Luke (1882), sich bezieht. Harnack, Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte (1906), 122 ff. Über zwei neue medizin-geschichtliche Quellen zum „großen Fieber" (4, 38), vgl. Bibl. Zeitschrift, XIII, 328 ff. Vgl. aber auch Jakson und Lake, The Acts of the Apostles, II (1922).

[5] Vgl. Beispiele bei Kaulen, III, 60. — Harnack, a. a. O. 138 ff.

[6] Siehe Schanz, Kommentar, 22, Anm. — [7] Schanz. a. a. O.

[8] 22, 19 f. — [9] Weitere Beispiele siehe bei Grimm, Einheit der vier Evangelien, 103 ff. — Hever Evans (Saint Paul, l'auteur des Actes des apôtres et du troisième évangele, 1884) findet im Evangelium und in der Apostelgeschichte 1000 Ausdrücke, die auch Paulus gebraucht, 250 Ausdrücke und 500 Redewendungen, die dem Apostel eigen sind und in den beiden Schriften vorkommen,

christlichen Heiles.[1] Das Siegel des Geistes und des Herzens des Apostels tragen alle jene rührenden Züge des Evangeliums, die uns die Menschenfreundlichkeit und allerbarmende Liebe des Erlösers für jegliches menschliche Elend vor Augen führen.[2] Auch Paulus ist ja allen alles geworden, um alle zu erretten,[3] nicht genug weiß auch er den Reichtum der Gnade, die Größe der Güte und Geduld und Barmherzigkeit Gottes preisen,[4] und die volle Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit ist ihm das Endziel der Heilsgeschichte.[5] — 3. Das Evangelium stellt sich seinem äußeren Zwecke (1, 3. 4) nach als Ergänzung der Paulinischen Predigt und Katechese durch einen Paulusschüler dar. — Sein Verfasser will ja (zunächst) dem Theophilus, der vielleicht von Paulus im Christentum unterrichtet worden war,[6] hinsichtlich des mündlich erhaltenen Unterrichtes durch eine geordnete Darstellung der Heilsgeschichte im Geiste Pauli volle Sicherheit verschaffen (1, 4).

## § 61. Die Integrität des Evangeliums.[7]

I. 1. Wie im Altertum der Häretiker Marcion die zwei ersten Kapitel verwarf, so versuchte man es protestantischerseits im 16. Jahrhundert und versucht es vereinzelt auch heute, sie als unecht auszuscheiden.[8]

2. Doch bezeugen sämtliche Handschriften des Urtextes, die ältesten Versionen, wie die Kirchenschriftsteller der frühesten Zeit, Justinus Martyr[9], der Verfasser des Fragmentum Muratorianum[10], Irenäus[11] unzweifelhaft ihre Echtheit.[12] Die Ausscheidung der Kapitel oder einzelner Verse derselben ist daher nur gewalttätige von dogmatischer Befangenheit diktierte Willkür.[13]

II. 1. Von einigen[14] wird aus kritischen Gründen die Echtheit der zwei Verse, welche über den blutigen Schweiß des Heilandes am

---

45 Redefiguren, welche sich sowohl in den lukanischen Schriften als bei Paulus finden.

[1] Vgl. Meinertz, Jesu und die Heidenmission, 189 ff.

[2] Vgl. § 62. — [3] 1 Kor. 9, 22.

[4] Röm. 2, 4; 9, 23. Eph. 1, 1. Kol. 1, 27. — [5] Röm. 11, 31 f.

[6] Vgl. § 62. — [7] Siehe IV. Anhang, I, 3.

[8] Z. B. Corssen, Göttinger gelehrte Anzeigen (1899), Usener, Geburt und Kindheit Jesu (1903), 161 ff., und Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1903, 1. Wellhausen, Das Evangelium Lukä (1904).

[9] Apol. I, 33. 34. Dial., 78, 100.

[10] A nativitate Johannis incipit dicere. — [11] III, 10, 1.

[12] Für die Echtheit der Kapitel tritt selbst Harnack ein. Vgl. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaft, 1900, 538 ff. Doch will auch er 1, 34—35 ausscheiden (Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft, 1901, 37 ff.).

[13] Vgl. hierüber Bardenhewer, Mariä Verkündigung (1905), 4 ff. Kahr, Griechentum und Christentum (1911), 39 ff. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn (Bibl. Zeitfragen, VIII, 7. und 8. Heft) und die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte (1919); Steinmetzer, Jesus der Jungfrauensohn und die altorientalische Mythe (1917).

[14] Zum Beispiel von Westcott-Hort.

Ölberge berichten (22, 43. 44), angezweifelt. Die Verse fehlen nämlich in wenigen Handschriften (z. B. א<sup>a</sup> B A, Syrus Sinaiticus) und sind in anderen als zweifelhaft notiert.

2. Trotzdem ist ihre Unechtheit unerweisbar. — Die übergroße Mehrzahl der griechischen Handschriften (darunter א D) enthält den Abschnitt, und ist derselbe schon durch Justinus[1], Irenäus[2] und Tatian sicher bezeugt. — Überdies läßt sich nicht die spätere Einschiebung der Verse, wohl aber ihre Weglassung aus dem Bedenken erklären, es werde hier etwas der göttlichen Natur Jesu Widersprechendes erzählt.[3] — Das kanonische Ansehen der Verse steht durch das Tridentinische Konzil fest.

## § 62. Widmung, Bestimmung und Zweck des Evangeliums.

A. I. Das Evangelium wurde nach dem Prolog (1, 3) einem gewissen Theophilus gewidmet.

Zusatz. Wer war Theophilus? — Einige alte Kirchenschriftsteller[4] deuten den Namen etymologisch (= gottgeliebt oder gottliebend) und sind ungewiß, ob unter diesen Namen eine bestimmte Person oder ob nicht vielmehr jeder Gläubige zu verstehen sei.[5] Gegenwärtig nehmen die Gelehrten fast einstimmig Theophilus als historische, mit Lukas befreundete Persönlichkeit. Nicht wenige[6] schließen aus dem ihm beigegebenen Titel κράτιστος (= Exzellenz) auf einen Staatsbeamten hohen Ranges.[7] — Als sicher gilt, das Theophilus, wie schon sein hellenistischer Name andeutet, ein geborener Heide und bei Abfassung des Evangeliums bereits Christ (oder doch Katechumene) war (1, 4). — Daß er von Paulus für das Christentum gewonnen und in der christlichen Lehre unterrichtet worden, läßt sich vermuten.[8] — Sein Aufenthalt in oder bei Rom zur Zeit der Abfassung der Lukanischen Schriften erscheint als wahrscheinlich, da in der gleichfalls ihm gewidmeten Apostelgeschichte selbst ganz unbedeutende Orte in der Umgebung Roms, wie Forum Appii, Tres Tabernae[9] als bekannt vorausgesetzt werden.[10]

II. Die Widmung an Theophilus kann in einem doppelten Sinne gefaßt werden. Sie kann entweder eine rein formelle gewesen sein, wie sie auch bei profanen Schriftstellern nicht selten war, oder was viel wahrscheinlicher ist, das Evangelium wurde wirklich zunächst für Theophilus abgefaßt. — Aber nicht nur im ersteren, sondern auch im

---

[1] Dial., 103. — [2] III, 22, 2.

[3] Vgl. Pölzl, Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte[2] (1913), 48. — Harnack, a. a. O. 194, 251 ff.

[4] Origenes, In Luc., hom. 1. Epiphanius, Haer., 51, 7.

[5] Vgl. Philothea, Theotimus des hl. Franz Sales.

[6] Schon Chrysostomus. — Kaulen, Belser, Sickenberger, Heigl.

[7] Vgl. Apg. 23, 26; 24, 3; 26, 25. — [8] Kaulen, III[5], 66.

[9] Apg. 28, 15.

[10] Zahn (Einleitung, II[3], 337. 339) scheint es für wahrscheinlich zu halten, daß Theophilus ein von Petrus bekehrter Antiochener war. Vgl. dagegen Belser, Einleitung, 131 f.

letzteren Falle ist es nicht im geringsten zweifelhaft, daß Lukas das Evangelium auch für einen weiteren Leserkreis bestimmte.[1]

III. Für welchen Leserkreis nun wurde das Evangelium geschrieben? — 1. Vorzugsweise für Heidenchristen. Dies ergibt sich aus der Widmung an den Heidenchristen Theophilus. Das war die Ansicht des christlichen Altertums.[2] Dies läßt sich aus der Auswahl der evangelischen Tatsachen und der Darstellung im einzelnen mit Sicherheit erkennen, insbesondere wenn das für Judenchristen geschriebene Matthäusevangelium zum Vergleiche herangezogen wird. Der Evangelist berichtet nämlich sorgfältig alles, was zum Erweise dient, daß auch für die Heiden das Heil bereitet sei, übergeht und mildert aber absichtlich, was den Heiden zum Anstoß gereichen konnte.

Es genügt, einiges anzuführen. — Jesu Genealogie wird bis auf Adam, den Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes, zurückgeführt.[3] Die Engel auf den Fluren Bethlehems preisen Jesus als den Friedensbringer für alle, die guten Willens sind. Simeon begrüßt Jesus im Tempel als das Heil, das Gott bereitet angesichts aller Völker, als ein Licht zur Erleuchtung der Heiden.[4] Johannes predigt auch den Zöllnern und Soldaten, damit alles Fleisch das Heil Gottes sehe.[5] Samariter werden als Vorbilder der Nächstenliebe und Dankbarkeit vorgeführt.[6] In den Gleichnissen vom großen Gastmahle und vom verlorenen Sohne[7] wird den Heiden die Teilnahme am Messiasreiche und seinen Gütern vorherverkündet. — Dagegen wird die Geschichte des kananäischen Weibes[8] völlig übergangen, vom Auftrage des Herrn bei der ersten Aussendung der Apostel, den Weg zu den Heiden nicht zu gehen und in die Städte der Samariter nicht zu ziehen,[9] nichts berichtet.

2. Trotzdem sind Judenchristen als Leser des Evangeliums nicht ausgeschlossen; denn Israels Auserwählung und besondere Begnadigung wird oftmals anerkannt. — So verkündet Gabriel den Messias als Erben des Thrones Davids und als ewigen Herrscher über das Haus Jakob. Maria preist die Erlösung als Werk der Barmherzigkeit Gottes an Israel, seinem Knechte. Zacharias lobsingt dem Herrn, dem Gott Israels, weil er Erlösung bereitet seinem Volke, ein Horn des Heiles aufgerichtet im Hause Davids, seines Knechtes.[10] Simeon verkündet den Heiland als Ruhm des Volkes Israel.[11] — Auch Jesu Liebe zu seinem Volke wird wiederholt hervorgehoben. Lukas allein berichtet, daß Jesus beim Einzug in Jerusalem über die Stadt weinte und sterbend für seine Feinde betete.[12] — In seiner Abschied-

[1] Blaß (Evangelium sec. Lucam sec. formam quae videtur Rom. [1897]) versuchte nachzuweisen, daß unser Text des Evangeliums der erste für Theophilus bestimmte Entwurf sei, der Kodex D aber die später in Rom angefertigte zweite verkürzte Auflage repräsentiere. Vgl. dagegen Zahn, Einleitung, II³, 350 ff.

[2] Origenes (In Matth., 1): In gratium eorum, qui ex gentibus fuerunt. Hieronymus (Ad Dam., 20): Evangelium Graecis scripsit.

[3] 3, 23 ff. — [4] 2, 14; 2, 31. 32. — [5] 3, 12. 14. 15. — [6] 10, 33 ff.; 17, 12 ff.
[7] 14, 15 ff; 15, 11 ff. — [8] Matth. 15, 21 ff. — [9] Matth. 10, 5.
[10] 1, 32. 54. 68. 69. — [11] 2, 32. — [12] 19, 41; 23, 34.

rede belehrt Jesus seine Apostel: Es muß Buße und Vergebung der Sünden gepredigt werden bei allen Völkern, angefangen mit Jerusalem.[1]

3. Aus der engen Beziehung zwischen Paulus und Lukas, zwischen dem Lukasevangelium und der Paulinischen Predigt ist es endlich sehr wahrscheinlich, daß das Evangelium speziell den zum größten Teil heidenchristlichen paulinischen Gemeinden, die noch eines schriftlichen Evangeliums entbehrten, mit Einschluß der römischen Gemeinde gewidmet wurde.[2]

B. Wie über den äußeren Zweck des Evangeliums, über den sich der Verfasser selbst unzweideutig ausspricht (1, 3. 4), so kann nach dem eben Gesagten auch über die Tendenz oder über den inneren Zweck desselben im allgemeinen kein Zweifel sein.

I. Das Lukasevangelium will vornehmlich für die paulinischen Heidenchristen die geschichtliche Ausführung und Begründung der Grundlehre des Weltapostels von der Universalität des Erlösungswerkes sein. Es will durch eine wohlgeordnete und zuverlässige Darstellung der ganzen evangelischen Geschichte die volle Gewißheit und Sicherheit verschaffen, daß das Evangelium eine Gotteskraft sei für jeden, der glaubt, für die Juden zuerst und auch für die Heiden,[3] und daß Jesus, der Sohn des Allerhöchsten, der Messiaskönig auf Davids Thron,[4] in Wahrheit das Heil sei, das Gott bereitet vor dem Angesichte aller Völker, als Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes Israel.[5]

II. Dem angegebenen allgemeinen Zwecke dient insbesondere auch die Auswahl der evangelischen Tatsachen, durch welche im Lukasevangelium, wie in keinem andern, die Größe der göttlichen Barmherzigkeit und die allerbarmende Liebe des Erlösers für alle Hilfsbedürftigen im herrlichsten Lichte aufgezeigt wird, so daß es mit Recht das Evangelium von der göttlichen Barmherzigkeit und der allerbarmenden Liebe des Heilandes genannt werden kann. — So preist Maria die Erlösung als Werk der Barmherzigkeit Gottes. So jubelt Zacharias dem Aufgang aus der Höhe entgegen, der in der innigsten Barmherzigkeit unseres Gottes uns heimgesucht.[6] Gleich zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit verkündet Jesus selbst als seine Aufgabe, den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, zu heilen, die zerknirschten Herzens sind, den Gefangenen Erlösung, den Blinden das Gesicht, den Zerschlagenen Befreiung zu bringen.[7] — Die Parabeln vom barmherzigen Samariter und vom Pharisäer und Zöllner, die Erzählungen von der Sünderin, von Zachäus und dem reumütigen Schächer, die Gleichnisse vom verlorenen Schafe, von der verlorenen Drachme und vor allem vom verlorenen Sohn[8] schildern in ergreifendster

---

[1] 24, 47.

[2] Vgl. zu diesem Abschnitte insbesondere Cornely, III, 138 ff. Schanz, Kommentar, 17 ff.

[3] Röm. 1, 16. — [4] 1, 32. — [5] 2, 32. — [6] 1, 50. 54. 78. — [7] 4, 18. 19.

[8] 10, 30 ff.; 18, 10 ff.; 7, 36 ff.; 19, 1 ff.; 23, 39 ff.; 15, 4 ff.

Weise die Größe der göttlichen Barmherzigkeit und die allumfassende barmherzige Liebe des Erlösers.

III. Neben dem vorgeführten Hauptzwecke läßt sich eine apologetische Tendenz des Evangeliums deutlich ersehen. — Der Evangelist will den Gläubigen der paulinischen Gemeinden auch zeigen, wieso es gekommen, daß Israel in seiner Mehrheit den Messias verwarf und so aus eigener Schuld des ihm zuerst bereiteten Heiles verlustig ging. — Diesem Zwecke dient unter anderem die Schilderung der göttlichen Strafgerechtigkeit, die die Hoffärtigen zerstreut, die Mächtigen vom Throne stürzt und die Reichen leer fortschickt;[1] ebenso Simeons Vorherverkündung: Dieser ist gesetzt zum Falle vieler in Israel und zum Zeichen, dem widersprochen werden wird.[2] Eben dahin zielen die wiederholten Strafreden des Herrn wider das jüdische Volk und seine Führer,[3] wie die Gleichnisse vom törichten Mann, vom großen Gastmahle, vom ungerechten Verwalter, vom reichen Prasser und dem armen Lazarus, von den anvertrauten Pfunden, von den bösen Winzern.[4]

Zusatz. Nach Belser[5] verfolgte der Verfasser des Lukasevangeliums mit Rücksicht auf den Prozeß Pauli in Rom auch den Zweck, das Christentum als eine mit der Staats- und Gesellschaftsordnung durchaus verträgliche Institution zu erweisen. — Eine gewisse Rücksichtnahme auf die Römer wird sich nicht leugnen lassen. So wird zum Beispiel in auffallender Weise Jesu Mißhandlung durch die römischen Soldaten und ihre Teilnahme an der Vollstreckung des Todesurteils ganz übergangen.

## § 63. Die Quellen des Evangeliums.

I. 1. Da der hl. Lukas nicht selbst Augen- und Ohrenzeuge der heiligen Geschichte war (wenigstens nicht vom Anfang an), so muß bei seinem Evangelium die Frage nach den Quellen gestellt werden.

2. Im allgemeinen nun gibt der Prolog des Evangeliums hierüber hinreichenden Aufschluß. — Viele hatten bereits vor Lukas es unternommen, die evangelische Geschichte nach der Überlieferung der Augen- und Ohrenzeugen niederzuschreiben. Lukas kannte offenbar derlei Evangelienschriften und hat sie eingesehen. — Er selbst hatte der ganzen heiligen Geschichte von Anfang an mit Sorgfalt nachgeforscht. Hiebei erscheint es als selbstverständlich, daß er vor allem die noch lebenden Zeugen der Lehren und Taten Jesu befragte.

Dem hl. Lukas standen also für Abfassung seines Evangeliums schriftliche und mündliche Quellen zu Gebote.

II. 1. Zu den mündlichen Quellen, aus denen Lukas vor allem schöpfte, gehört in erster Linie der heilige Apostel Paulus, der sowohl durch unmittelbar göttliche Offenbarung als auch durch seinen Verkehr mit den übrigen Aposteln über die heilige Geschichte vollständig unter-

[1] 1, 51 ff. — [2] 2, 34. — [3] 7, 31 ff.; 11, 17 ff.; 11, 29—54; 16, 14 ff.; 20, 45 ff.
[4] 12, 16 ff.; 13, 6 ff.; 14, 15 ff.; 16, 1 ff. 19 ff.; 19, 11 ff.; 20, 9 ff.
[5] Einleitung², 145.

richtet war. — Der bestimmende Einfluß des hl. Paulus auf das Lukasevangelium ist zweifellos, weshalb schon Tertullian[1] ihn magister und illuminator Lucae nennt. Gleichwohl dürfte eine unmittelbare Beteiligung des Apostels bei der Abfassung des Evangeliums sich schwerlich begründen lassen.[2]

2. Der hl. Lukas hatte aber auch reichlich Gelegenheit, bei anderen Aposteln und Herrnjüngern Erkundigungen einzuziehen. Er verkehrte in Jerusalem mit Jakobus dem Jüngeren, in Cäsarea mit dem Diakon Philippus, in Rom mit Markus. In Antiochia hatte er sicher wiederholt den hl. Petrus gehört. Darum berichtet auch der heilige Hieronymus[3]: Lucam non solum ab apostolo Paulo didicisse evangelium, sed et a ceteris apostolis.

3. Nicht selten[4] wird aus 2, 19. 51. geschlossen, daß Lukas die Geheimnisse der Kindheit Jesu unmittelbar von der Gottesmutter selbst erhalten habe. Doch ist es ungewiß, ob Maria zur Zeit der Nachforschungen des Lukas noch am Leben war.[5] Jedenfalls aber waren die Apostel durch Maria unmittelbar unterrichtet worden.

III. Zu den schriftlichen Quellen des Lukas gehört sicher das Markus- und wohl auch das Matthäusevangelium.[6] — Die Benutzung aramäischer Aufzeichnungen erscheint für die Kindheitsgeschichte Jesu (Magnifikat[7], Benediktus) gewiß,[8] für die Reiseberichte des dritten Abschnittes wahrscheinlich.[9]

Zusätze. 1. Die Benutzung schriftlicher Quellen wird von wenigen Gelehrten bestritten.[10]

2. Die neuestens wiederholt behauptete Abhängigkeit des Lukasevangeliums (und der Apostelgeschichte) von Flavius Josephus ist völlig unhaltbar.[11]

IV. Aus der sorgfältigen Benutzung der dem Lukas zu Gebote stehenden Quellen folgt, abgesehen von der göttlichen Inspiration, die historische Zuverlässigkeit des Lukasevangeliums. — Die Versuche, den Evangelisten in seinen profan-historischen Angaben des Irrtums zu

[1] Adv. Marc., 4, 2.

[2] Toletus: Si haec ita essent, Lucas tam insignem auctorem, cuius ductu scribebat, non tacuisset nec absolute dixisset: visum est mihi, Vergleiche Schanz, Kommentar 10f. — [3] De vir. ill., 7.

[4] Vgl. Belser, Einleitung², 185. — [5] Vgl. § 67.

[6] Siehe § 65; vgl. Schanz, Kommentar, 13. Belser, Einleitung, 187f. — Die Benutzung des Matthäusevangeliums durch Lukas wird von vielen bestritten, zum Beispiel auch von Zahn (Einleitung, II³, 368ff.). — Vgl. dagegen Hartl in Bibl. Zeitschrift, XIII, 334ff. Cladder, unsere Evangelien. Schmidt W., Überblicke über den Aufbau der vier Einzel-Evangelien (1920).

[7] Siehe IV. Anhang, I, 4. Stimmen aus Maria-Laach, 59. Bd., 237ff.

[8] Knabenbauer, Kommentar, 12. Bardenhewer, a. a. O. 28ff.

[9] Schanz, Kommentar, 15.

[10] Zum Beispiel von Cornely; protestantischerseits von Hahn (Einleitung zum Kommentar, 1892).

[11] Vgl. die gründlichen Ausführungen Belsers, Einleitung², 196ff.; Tübinger Quartalschrift, 1895, 634; 1896, 1ff. — Zahn, Einleitung, II, 400ff. 421f.

überführen, können heute als abgetan angesehen werden. Ihre Richtigkeit wurde durch die neuesten Forschungen entweder positiv bestätigt oder wenigstens als unanfechtbar erwiesen. So kann zum Beispiel der ehedem viel angezweifelte Augusteische Zensus (2, 1. 2) heute von einem vorurteilslosen Forscher nicht mehr bestritten werden.[1]

## § 64. Zeit und Ort der Abfassung des Evangeliums.

I. Über die Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums ist keine bestimmte Nachricht aus dem Altertum überliefert. Auch das Zeugnis des Irenäus[2] führt auf kein bestimmtes Datum.

II. Doch läßt sich dieselbe durch folgende Erwägungen annähernd feststellen. — 1. Das Evangelium wurde sicher vor der Apostelgeschichte (c. 63)[3] vollendet; denn beide Bücher haben, wie dies heute wohl allgemein eingestanden wird,[4] denselben Verfasser. Nun aber bezeichnet der Prolog der Apostelgeschichte (1, 1) das Evangelium als πρῶτος λόγος. — 2. Das Evangelium kann unmöglich lange vorher vollendet gewesen sein, den seine Abfassung setzt einen längeren Umgang des Verfassers mit Paulus, ebenso einen vielseitigen Verkehr mit anderen Aposteln und Jüngern voraus. Somit kann es von Lukas nicht etwa schon in Philippi während seines mehrjährigen Aufenthaltes daselbst geschrieben worden sein, weil damals, soweit wir wissen, die angegebenen Voraussetzungen zum großen Teile fehlten. — 3. Die Vollendung des Evangeliums kann nur entweder in der Zeit der Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea oder während seiner ersten Gefangenschaft in Rom geschehen sein. — 4. Letzteres ist aber wegen des engen Zusammenhanges des Evangeliums mit der Apostelgeschichte, die in der ersten römischen Gefangenschaft Pauli geschrieben wurde, und wohl auch wegen der Widmung an Theophilus wahrscheinlicher. So fällt die Vollendung des Evangeliums nach vorausgeschehenen Vorarbeiten in die Jahre 61—62.[5] — 5. Hiemit stimmt auch die traditionelle kirchliche Ansicht, das Lukasevangelium sei nach dem Markusevangelium geschrieben worden.

Zusatz. Auch einige katholische Gelehrte,[6] die das Irenäische Zeugnis auf die Zeit nach dem Tode Pauli beziehen, setzen die Abfassung des Evangeliums sicher mit Unrecht auf 67—70 oder um 67 fest.[7]

---

[1] Vgl. hierüber A. Mayer, Die Schatzung bei der Christi Geburt (1908). C. Willems in Pastor bonus, XXX, 3.

[2] Siehe § 59, III. — [3] Siehe § 78.

[4] Vgl. Holtzmann, Einleitung³, 391.

[5] Vgl. Koch, Die Abfassungszeit des Lukanischen Geschichtswerkes (1911), 101. Harnack, Neue Untersuchungen, 86: Es scheint die Erkenntnis nunmehr gesichert, daß das große Doppelwerk noch bei Lebzeiten des Paulus abgefaßt ist, 63: das Evangelium vielleicht schon am Anfang der sechziger Jahre.

[6] Schanz, Brandscheid, Schaefer-Meinertz.

[7] Vgl. dagegen Knabenbauer, Kommentar 8ff. Belser, Einleitung², 120ff. — Siehe IV. Anhang, I, 7.

III. Mit der angegebenen Zeit steht auch Rom als Ort der Vollendung des Evangeliums fest, und wird dies von der Mehrheit der neueren Forscher angenommen.

Zusatz. Wenn der hl. Hieronymus[1], dem der hl. Thomas und andere folgen, die Abfassung des Evangeliums nach Achaia (Böotien) verlegt, so läßt sich diese Angabe mit obiger Ortsbestimmung vielleicht insofern vereinigen, als Lukas nach dem Tode des Paulus mit dem Evangelium sich nach Achaia begeben zu haben scheint.[2]

## § 65. Die synoptische Frage.

A. Der Tatbestand. — Die vorliegenden drei synoptischen Evangelien weisen einerseits eine dreifache große Verwandtschaft und Übereinstimmung, andererseits eine kaum minder große Verschiedenheit auf.

I. 1. Große Verwandtschaft und Übereinstimmung zeigt sich vor allem, abgesehen von der allen Evangelien gemeinsamen Leidens- und Verklärungsgeschichte, im Gesamtaufriß der Geschichte des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu. — Es ist im wesentlichen dasselbe Bild, das die drei Evangelisten entwerfen. Nach vorausgeschicktem Berichte über die Tätigkeit des Täufers, über Jesu Taufe und Versuchung schildern sie übereinstimmend hauptsächlich die galiläische Lehr- und Wundertätigkeit des Herrn. Daran schließt sich Jesu letzte Reise nach Jerusalem und sein letztes Auftreten in der Heiligen Stadt. — Diese Übereinstimmung der synoptischen Evangelien hinsichtlich der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn tritt besonders klar zutage, wenn ihnen der Johanneische Bericht, der vornehmlich Jesu judäische Wirksamkeit zur Darstellung bringt, gegenübergestellt wird.

2. Innerhalb dieses großen gemeinsamen Rahmens fällt aber zugleich die Verschiedenheit der Gruppierung und Anordnung des Stoffes auf. Matthäus ordnet nämlich den Stoff zum großen Teile sachlich-systematisch. Auch Markus liebt sachliche Gruppierungen, erzählt aber in einzelnen, lose einandergereihten Bildern, Lukas berichtet im ganzen zusammenhängend chronologisch. — Hiebei verfolgt jeder Evangelist auch seinen eigenen Zweck.

II. 1. Eine vielfache Übereinstimmung zeigt sich ferner in der Auswahl, Anordnung und Darstellung der einzelnen evangelischen Tatsachen. — Trotz der Fülle des Stoffes[3] berichten die drei Evangelien im großen und ganzen dieselben Wunder und Lehren Jesu. Einzelne Ereignisse und Reden werden inhaltlich fast ganz übereinstimmend, zum Teile auch im selben Zusammenhange und in derselben Abfolge dargestellt.[4]

---

[1] Comm. in Matth., Praefatio. Eine neuestens bei Assiut (Oberägypten) aufgefundene Inschrift, nach der Lukas 84 Jahre lebte, berichtet dasselbe. Vergleiche Bibl. Zeitschrift, 1910, 441. — [2] Vgl. Schanz, Kommentar, 38.

[3] Vgl. Joh. 21, 25.

[4] Vgl. Matth. 17, 1 ff.; 9, 1 ff.; 9, 9 ff.; 9, 14 ff.; 12, 9 ff. = Mark. 9, 1 ff.; 2, 1 ff.; 2, 13 ff.; 2, 18 ff.; 3, 1 ff. = Luk. 9, 28 ff.; 5, 17 ff.; 5, 27 ff.; 5, 33 ff.; 6, 6 ff.

2. Solcher Übereinstimmung steht aber wieder die größte Verschiedenheit gegenüber. — Viele Einzelheiten sind zwar allen Evangelien gemeinsam, aber Zusammenhang und Abfolge ist verschieden;[1] nicht selten weicht auch die Darstellung ab,[2] selbst bis zum anscheinenden Widerspruch.[3] Andere oft abweichend dargestellte Materien sind nur zweien Evangelien gemeinsam,[4] wieder andere einem Evangelisten eigentümlich. — Die meisten eigentümlichen Erzählungen enthält das Lukas-, die wenigsten das Markusevangelium. Dagegen weist letzteres eine große Fülle eigentümlicher Details auf.

III. 1. Endlich ist auch die Übereinstimmung im sprachlichen Ausdrucke oftmals die auffallendste. — Nicht bloß einzelne, selbst ungewöhnliche Ausdrücke sind oft in allen oder in zweien Evangelien dieselben, sondern auch ganze Sätze stimmen wörtlich oder fast wörtlich überein.[5] Wichtig ist hiebei die Tatsache, daß die Gleichheit des Ausdruckes hauptsächlich bei Anführung der Reden Jesu sich findet.[6] Dies erscheint um so auffallender, als Jesu Reden nur in griechischer Übersetzung geboten werden. — Besonders bemerkenswert ist auch, daß die Evangelien hie und da in gemeinsamen, vom hebräischen und Septuagintatexte abweichenden alttestamentlichen Zitaten völlig übereinstimmen.[7]

2. Daneben herrscht aber wiederum große sprachliche Verschiedenheit. Jeder der Evangelisten hat seinen eigenen Schatz von Ausdrücken und Wortverbindungen, und nicht unbedeutende formelle Abweichungen finden sich selbst bei Darstellung wichtiger Materien, zum Beispiel im Berichte über die Einsetzung der Eucharistie.[8]

B. I. Bei dem dargelegten, allgemein anerkannten Tatbestande wurde und wird die Frage aufgeworfen: Wie erklärt sich dieses eigentümliche Verhältnis der synoptischen Evangelien zueinander? Welches ist ihr Ursprung? Aus welchen Quellen sind sie geschöpft?

II. Diese Frage heißt die synoptische Frage oder auch Evangelienfrage. Sie bildet in neuerer Zeit einen Hauptbestandteil der neutestamentlichen Bibelforschung, namentlich auf protestantischer Seite. Hiebei läßt die Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Kühnheit der bezüglichen Aufstellungen nichts zu wünschen übrig. — Eine in allen Einzelheiten befriedigende Lösung des Problems wurde bisher nicht geboten und ist auch fernerhin kaum zu hoffen.

---

[1] Vgl. Jesu in Nazareth (Matth. 13, 52 ff.; Mark. 6, 1 ff.; Luk. 4, 14 ff.).

[2] Vgl. die Versuchung Jesu (Matth. 4, 1 ff.; Mark. 1, 12 ff.; Luk. 4, 1 ff.). —

[3] Vgl. hierüber Cornely, III, 189 ff.

[4] Über Jesu Kindheit, über die Bergpredigt und anderes berichten nur Matthäus und Lukas, aber wie verschieden.

[5] Vgl. Matth. 9, 14—17; Mark. 2, 18—22; Luk. 5, 33—38.

[6] Vgl. z. B. Matth. 9, 5. 6 = Mark. 2, 9. 10 = Luk. 5, 23. 24. — Matth. 9, 15 = Mark. 2, 19 = Luk. 5, 34. — Matth. 12, 4 = Mark. 2, 26 = Luk. 6, 4. — Matth. 26, 55 = Mark. 14, 48. — Mark. 14, 15 = Luk. 22, 12. — Siehe weitere Belege besonders bei Trenkle, 126.

[7] Matth. 3, 3. Mark. 1, 3. Luk. 3, 4 (Js. 40, 3). Matth. 15, 8. Mark. 7, 6 (Js. 29, 13). Matth. 24, 15. Mark. 13, 14 (Dan. 9, 27).

[8] Matth. 26, 26—28. Mark. 14, 22—24. Luk. 22, 19—20.

Zusatz. Die Frage ist zunächst eine historische. Bei ihrer Beantwortung muß also in erster Reihe die Tradition gehört werden.[1] Allerdings haben sich die Väter im einzelnen wenig mit der Frage beschäftigt. Die Übereinstimmung der Evangelien fiel ihnen nicht auf; die Verschiedenheit des Inhaltes suchte man auszugleichen. Der einzige Augustinus[2] ging nicht achtlos an ihrer Verwandtschaft vorüber.

C. Lösungsversuche. — Die bisherigen Versuche der Lösung des synoptischen Problems lassen sich, wenn ihre hauptsächliche Tendenz in Betracht gezogen wird, in drei Hypothesen zusammenfassen: die Hypothese vom schriftlichen Urevangelium, die Benutzungs-Hypothese und die Traditions-Hypothese.

I. 1. Die Hypothese vom schriftlichen Urevangelium wurde seit Lessing[3] in zwei Hauptformen aufgestellt.

a) Schon vor dem Tode des hl. Stephanus habe in der Kirche von Jerusalem ein schriftlicher Bericht über die evangelische Heilsgeschichte in aramäischer Sprache existiert, dessen sich die Apostel bei ihrer Predigt und Katechese bedienten. — Von diesem aramäischen Urevangelium seien bald Abschriften und griechische Übersetzungen mit mannigfaltigen Änderungen des Textes angefertigt worden. Diese seien später zur Abfassung unserer synoptischen Evangelien verwendet worden. Daraus sollen sich sowohl ihre Übereinstimmung als auch ihre Differenzen erklären. — Über die Anzahl der Abschriften und Übersetzungen sowie über die Art ihrer Benutzung gehen die Verteidiger der Hypothese weit auseinander.[4] — Das Urevangelium selbst sowie seine Abschriften und Übersetzungen seien verlorengegangen.

b) Das Uranfängliche sei nicht ein einheitliches Urevangelium gewesen, sondern eine Mehrheit von aramäischen und griechischen Stücken (Fragmenten, Diegesen, Luk. 1, 1), die teils Jesu Kindheitsgeschichte, teils Jesu Wunder enthielten.[5] Es habe zum Beispiel einen hebräischen Urmatthäus mit dem *λόγια*, einen griechischen Urmarkus mit den Wundern Jesu gegeben. — Aus diesen Fragmenten, die sämtlich verlorengegangen, seien erst in späterer Zeit mit Zuhilfenahme mündlicher Überlieferungen

---

[1] Leo XIII.: In historischen Fragen, und dahin gehören Ursprung und Erhaltung der Bücher, überwiegen die Zeugnisse der Geschichte alle anderen und diese müssen deshalb mit größtem Eifer aufgesucht und geprüft werden. Die inneren Gründe haben in den meisten Fällen nicht so großes Gewicht, daß man sich für eine Frage auf sie berufen könnte, als höchsten zur Verstärkung des Beweises.

[2] De cons. evang., I, 2.

[3] Neue Hypothese über die Evangelisten (1784).

[4] Eichhorn, der Hauptvertreter dieser Hypothese (Allg. Bibliothek der bibl. Literatur [1794], 759 ff.; Einleitung, I, 353 ff.), zählt vier aramäische Abschriften und zwei griechische Ausgaben. P. A. Gratz (Versuch, die Entstehung der ersten Evangelien zu erklären [1812] begnügt sich mit einem aramäischen Text und einer griechischen Übersetzung.

[5] Schleiermacher, über die Schriften des Lukas (1817); Studien und Kritiken, 1832.

und theologischer Spekulation unsere Evangelien kompiliert und auf die traditionellen Evangelisten zurückgeführt worden, und zwar zuerst das Matthäus- und Markusevangelium und nach diesen das Lukasevangelium.

Zusatz. Nicht bloß die Urevangelien, auch Mittelglieder sollen verlorengegangen sein, so daß zum Beispiel unser Matthäus die fünfte, unser Markus die sechste Stelle der Entwicklung einnehme.[1] — Doch nennt diese selbst Holtzmann[2] phantastische Buchgespenster, fabelhafte Wesen, die jeglichen Kredit eingebüßt, und Bousset bezeichnet sie als absolute Willkür.[3] Sie kommen heute nicht mehr in Betracht.

2. Kritik. — Die Hypthese vom schriftlichen Urevangelium ist, auch wenn die Abfassung der Evangelien durch die traditionellen Evangelisten unangetastet bleibt, als Prinzip unhaltbar. — Denn a) steht sie im Widerspruch mit den überlieferten Zeugnissen über die Entstehung der Evangelien. — b) Erscheint es unerklärlich, daß jenes aramäische Urevangelium, das die Apostel bei ihren Predigten und Katechesen benutzt, mit allen seinen vielen Abschriften und Übersetzungen und daß alle jene Diegesen schon in der frühesten Zeit so spurlos verschwunden seien, daß nicht nur kein Exemplar zu den Vätern des 2. Jahrhunderts kam, daß auch kein einziger Kirchenschriftsteller ihrer irgendwie Erwähnung tut,[4] während doch das verlorengegangene aramäische Matthäusevangelium so oftmals erwähnt wird.[5] — c) Bei Annahme eines einheitlichen Urevangeliums läßt sich wohl die Übereinstimmung unserer Evangelien verstehen, keineswegs aber die Verschiedenheiten und namentlich die nicht seltenen anscheinenden Widersprüche, die der Exegese keine geringen Schwierigkeiten bereiten. Bei Annahme vieler Urfragmente bleibt es unerklärt, wie einerseits die Verfasser der Evangelien im großen und ganzen auf dieselben Stoffe gerieten und wie andererseits Matthäus und Markus so viele dem Lukas eigentümlichen Erzählungen übergeben konnten und bei Berichten, die augenscheinlich aus den gleichen Quellen stammen, sich so große materielle und formelle Verschiedenheiten zeigen. — d) Endlich ist die unglaubliche Mannigfaltigkeit der von den Vertretern dieser Hypothese zutage geförderten Resultate sowie der Umstand, daß keine einzige Theorie in weiteren Kreisen Zustimmung gefunden hat, kein schlechter Beweis des Gegenteils der Wahrheit und Wissenschaft.[6] — e) Damit wird die Benutzung schriftlicher Detailvorlagen durch Lukas nicht geleugnet (§ 63).

---

[1] Scholten (vgl. Hilgenfeld, Einleitung, 455).
[2] Einleitung, 352.
[3] Theol. Literaturzeitung, 1893, 15.
[4] Über die λόγια des Matthäus vergleiche § 46.
[5] Jülicher (Einleitung[6], 301 f.) sagt mit Recht: Das ebenso frühe als spurlose Verschwinden müßte nahezu ein Wunder heißen.
[6] Leo XIII.: Ein sicheres Merkmal des Irrtums ist die Mannigfaltigkeit der Meinungen und die Verschiedenheit der Auffassung.

II. 1. Auch die Benutzungshypothese[1] wird in zwei Hauptformen vorgelegt.

a) Nach vielen katholischen und akatholischen Forschern soll im wesentlichen das zweite Evangelium aus dem ersten, das dritte aus den beiden ersten entstanden sein. — Das Gemeinsame stamme aus dem ersten, das Abweichende rühre von den beiden jüngeren Evangelien her. — Hiebei wurde die Reihenfolge der Evangelien in jeder möglichen Variation vorgelegt.[2]

b) Gegenwärtig wird von den protestantischen Kritikern und in gemäßigter Form auch von einigen katholischen Gelehrten vornehmlich die sogenannte Zweiquellentheorie verteidigt.[3] Nach der radikalen Form dieser Hypothese ist das nach der petrinischen Tradition abgefaßte kanonische Markusevangelium oder ein Urmarkus das älteste Evangelium. Daneben habe es eine vorkanonische aramäische Redensammlung (die Logia des Papias) gegeben, die möglicherweise den Apostel Matthäus zum Verfasser habe. Markus und die Redensammlung seien die zwei Hauptquellen für unser Matthäus- und Lukasevangelium. — Die gemäßigte Form faßt die aramäischen Logia als eigentliches Evangelium (= quoad substantiam griechischer Matthäus) und dieses (oder eine freie griechische Bearbeitung desselben)[4] mit dem kanonischen Markus als die hauptsächlichen Quellen für das kanonische Matthäus- und Lukasevangelium.[5]

2. Kritik. — a) Die erste Form der Benutzungshypothese ist, wird sie exklusiv gefaßt, unannehmbar. — Denn α) widerspricht sie der Überlieferung. Von den älteren Kirchenschriftstellern sagt keiner etwas von einer derartigen Entstehung der synoptischen Evangelien. — β) Sie vermag nicht im mindesten das synoptische Problem zu lösen. Sie erklärt zwar vortrefflich die Übereinstimmung der Evangelien. Auch einzelne Verschiedenheiten, wo es sich nämlich um bloße Abkürzung, um Veränderung der Ordnung oder um belanglose sprachliche Änderung, handelt, stehen ihr nicht entgegen. Aber sie läßt alle übrigen Differenzen in der Darstellung, und insbesondere anscheinend widersprechende Einzelheiten, völlig unerklärt. Sie genügt vor allem in keiner Weise zur Erklärung des großen Sondergutes des Lukasevangeliums. — γ) Endlich läßt sich eine derartige rein kompilatorische Abfassung der

---

[1] Schon Augustinus soll die Benutzung des Matthäusevangeliums durch Markus behauptet haben (De cons. evang., 1, 2. 4. 12). Doch lassen seine Worte auch eine andere Auffassung zu.

[2] Vgl. die einschlägige Literatur bei Trenkle, 130 ff.

[3] Vgl. hiezu P. Soiron, Die Logia Jesu (Neutest. Abhandlungen, VI. Bd., 4. Heft, 1 ff.).

[4] Sickenberger, Einleitung, 67 ff.

[5] Vgl. akatholischerseits z. B. Wernle, Die synoptische Frage (1899). Resch, Die Logia Jesu (nach dem griechischen und hebräischen Texte neuhergestellt, 1898). Harnack, Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (1907). Mehl, Das Urevangelium (ins Deutsche übersetzt, 1906). B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums (1911). Barth, Einleitung² (1911), § 24. — Katholischerseits siehe Bibl. Zeitschrift, 1911, 391 ff. Tillmann in Religion, Christentum und Kirche, II, 37 ff.

Evangelien mit der Würde und dem inspirierten Charakter der heiligen Bücher schwer vereinen.[1] — δ) Eine teilweise Abhängigkeit des einen Evangeliums vom andern ist aber damit nicht ausgeschlossen.

Zusatz. Aus dem Gesagten ist klar, warum die Vertreter der eigentlichen Benutzungshypothese nicht nur die mündliche Überlieferung, sondern meist auch schriftliche Vorlagen zu Hilfe rufen. So nimmt zum Beispiel Schanz[2], der an der Reihenfolge Matthäus, Markus, Lukas festhält, für Lukas noch die mündliche Überlieferung und weitere schriftliche Quellen in Anspruch. Nach Belser[3] benutzte Markus (nebst der petrinischen Tradition) den aramäischen Matthäus. Lukas schöpfte, abgesehen von der mündlichen Überlieferung, aus dem aramäischen Matthäus und Markus, berücksichtigte aber auch den griechischen Matthäus.

b) Die Zweiquellenhypothese in ihrer radikalen Gestalt ist entschiedenst zu verwerfen. Denn nach der einstimmigen Überlieferung und nach seiner Gesamtanlage ist das (aramäische) Matthäusevangelium das älteste Evangelium.[4] Ein Urmarkus aber und eine reine Redensammlung sind bloße Phantasiegebilde. Das ganze Altertum weiß nichts von ihrer Existenz. Außerdem gibt diese Hypothese keine befriedigende Antwort auf die Frage, woher Matthäus und Lukas die vielen ihnen ausschließlich eigentümlichen Stoffe (z. B. Jesu Kindheitsgeschichte, die Lukanischen Gleichnisse) geschöpft haben. Man müßte also noch weitere, „ganz undefinierbare" Quellen annehmen.[5] — Auch darf die Tatsache nicht übersehen werden, daß die radikale ungläubige Kritik gerade vom Boden dieser Hypothese aus die größte Verwüstung am evangelischen Stoffe und am Bilde Jesu angerichtet hat[6] und gerade von diesem Standpunkte aus der Verteidigung der Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien und insonderheit der Glaubwürdigkeit des Sondergutes des Matthäus- und Lukasevangeliums die allergrößten Schwierigkeiten erwachsen.[7]

Aus den letztgenannten Gründen, abgesehen von der kirchlichen Tradition, ist auch die Zweiquellenhypothese in der gemäßigten Form abzulehnen.[8] Die Priorität unseres Markus vor dem griechischen Matthäus braucht jedoch nicht beanstandet werden.

III. Nach der Traditionshypothese oder der Hypothese vom mündlichen Urevangelium ist die apostolische Predigt und Kate-

---

[1] Vgl. hierüber Cornely, III, 181 ff. Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach, XXI, 297 f.; XXVI, 197 f.

[2] Vgl. Vorwort zu seinem Kommentar über das Markus- und Lukasevangelium; Tübinger Quartalschrift, 1886, 217 ff. 638.

[3] Einleitung², 215 ff.

[4] Vgl. Cladder, Das älteste Evangelium, a. a. O. 382 ff.

[5] Vgl. Jülicher, Einleitung⁶, 217 f. Wernle, a. a. O. 10 f.

[6] Z. B. Bousset, Kyrios Christos (1913), 40 ff. Drescher in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1916, 228 ff.

[7] Vgl. Dausch, Die Zweiquellentheorie (1915), 5 ff.

[8] Siehe Anhang IV, II, 2.

chese **unmittelbar** die einzige Quelle oder wenigsten die Hauptquelle der synoptischen Evangelien.

Die Hypothese, die zuerst **Herder** ausgesprochen, wird namentlich von einer Reihe hervorragender katholischer Forscher[1] verteidigt und im einzelnen durch folgende Erwägungen begründet.

1. **Äußere Zeugnisse.** — a) Nach beständiger Überlieferung schrieb **Matthäus**, ein Augen- und Ohrenzeuge der evangelischen Geschichte, seine mündliche Predigt in einem (aramäischen) Evangelium nieder, bevor er Palästina verließ. **Markus** gab in seiner Evangelienschrift die Predigt Petri wieder. Das Lukasevangelium wird mit der Predigt Pauli in Beziehung gebracht.[2]

b) Lukas bezeichnet ausdrücklich die **mündliche** apostolische Überlieferung wenigstens als Hauptquelle der vielen, die vor ihm die Heilstatsachen niederschrieben und zu denen sicher **Markus** gehört.[3]

2. **Innere Gründe.** — Es wird behauptet, daß durch diese Hypothese sowohl die Übereinstimmungen als auch die Differenzen der synoptischen Evangelien sich am besten erklären. — Im einzelnen werden diesbezüglich zwei Thesen aufgestellt.

a) **Die Übereinstimmungen erklären sich aus der urapostolischen palästinensischen Predigt und Katechese, die die gemeinsame Grundlage der synoptischen Evangelien bilde.** — Dazu wird ungefähr folgende nähere Ausführung gegeben. — *α*) Vor ihrer Trennung predigten die Apostel mehrere Jahre in Palästina und Samaria. Der gegenseitige Verkehr und Austausch der gemachten Erfahrungen führte bald zu einer bestimmten **Auswahl** der evangelischen Tatsachen, wie sie den Bedürfnissen und dem Verständnisse der Zuhörer entsprachen.[4] Ja, man könnte

---

[1] Z. B. **Kaulen**, Einleitung, III⁵, 13f. **Cornely**, III, 184ff. **Knabenbauer**, a. a. O. **Dausch**, Bibl. Zeitfragen, VII, 4. **Heinrich**, Dogm., I, 74. Über die protestantischen Vertreter dieser Hypothese vgl. **Holtzmann**, Einleitung³, 351f. — [2] Vgl. § 45. 52. 59.

[3] 1, 2: Sicut tradiderunt nobis (*παρέδοσαν ἡμῖν*), qui ab initio ispi viderunt et ministri fuerunt sermonis. — Auf das **dritte Evangelium** läßt sich freilich dieses Zeugnis nicht ohne weiteres anwenden, da Lukas von seinen **Vorgängern** spricht. — Aus dem gleichen Grunde steht es aber auch der Annahme, dem dritten Evangelium liege im wesentlichen die **Predigt Pauli** zugrunde, nicht entgegen.

[4] Daß die Apostel bei Verkündigung des Evangeliums eine stoffliche **Auswahl** trafen, ist sicher. Vgl. Papias über die Predigt Petri (§ 53); 1 Kor. 3, 1f.; Hebr. 6. 1; 5, 12. — Welche Auswahl sie in Palästina getroffen, läßt sich von vornherein einigermaßen vorstellen. Der Zweck ihrer **anfänglichen** Lehrverkündigung war die Bekehrung zum Glauben und die Befestigung des Glaubens an Jesu Christus. Also waren vor allem die Grundgeheimnisse der Person und des Erlösungswerkes Jesu Christi und insbesondere Jesu Leiden, Tod und Auferstehung der Gegenstand ihrer Predigt. (Vgl. 1 Kor. 15, 3ff.; 2, 2; Gal. 2, 1; Apg. 2, 22ff.; 10, 34ff.) Im übrigen war zum Beispiel die Bußpredigt des Täufers und Jesu galiläische Lehr- und Wundertätigkeit vor Landleuten, Handwerkern und Kleinstädtern ein besonders geeigneter, leichtfaßlicher Stoff für die apostolische Unterweisung, während manches andere, wie zum Beispiel die Streitreden des Herrn mit den Führern Israels und die Abschiedsreden an die Jünger, weil für das Verständnis zu schwierig, weggelassen wurde.

diesbezüglich auch eine direkte Vereinbarung annehmen. — β) Der wechselseitige Verkehr der Apostel mußte aber auch zu einer gewissen Gleichförmigkeit in der Anordnung und Darstellung der einzelnen heilsgeschichtlichen Tatsachen führen. Insbesondere erscheint die übereinstimmende treue Wiedergabe der Worte Jesu ganz selbstverständlich, da die Apostel diese gewiß immer von neuem wiederholten und sich gegenseitig dem Gedächtnisse einprägten. — γ) So bildete sich auf palästinensischem Boden bald ein nach Inhalt und Form einheitlicher Typus der apostolischen Lehrverkündung, als dessen Niederschrift das aramäische Matthäusevangelium sich darstellt, das uns wesentlich im griechischen Matthäus vorliegt. — δ) Die einheitliche palästinensische Lehre blieb aber in ihrem Gesamtinhalte auch die gemeinsame Grundlage der späteren apostolischen Predigt und Katechese außer Palästina, als deren schriftliche Fixierung im wesentlichen das Markus- und Lukasevangelium zu gelten hat. Daraus erklärt sich die Verwandtschaft dieser Evangelien mit dem Matthäusevangelium.

b) Die Differenzen der synoptischen Evangelien erklären sich aus der außerpalästinensischen Predigt. — Hierüber wird folgendes festgestellt. — α) Als die Apostel sich trennten, um das Evangelium auch außerhalb Palästinas zu verkünden, so mußte sich ihre Predigt und Katechese nach den Bedürfnissen der Zuhörer ändern, zwar nicht ihrem Gesamtinhalte, wohl aber ihrem Zwecke nach, und mit dem Zwecke auch vielfach in bezug auf die Auswahl und Anordnung des einzelnen und die Lehrmethode. — Anders nämlich als in Palästina, wo Juden und Judenchristen zu unterrichten waren, mußte die Lehrverkündung vor Heiden und Heidenchristen beschaffen sein, wieder anders, wo die Kirche aus Juden- und Heidenchristen sich bildete. Insbesondere muß nunmehr, da die Apostel voneinander getrennt waren, mit Rücksicht auf die Individualität der Prediger bezüglich der sprachlichen Darstellung eine größere Freiheit von vornherein angenommen werden.[1] — β) Die außerpalästinensische Predigt liegt nun aber im wesentlichen im Markus- und Lukasevangelium vor. Daraus erklären sich die Abweichungen dieser Evangelien vom ersten.

D. I. Es kann nun nicht geleugnet werden, daß die Traditionshypothese ihre Berechtigung hat; sie löst in der Tat zum guten Teil das synoptische Problem. Speziell erklärt sie auch in einfacher Weise, warum die Synoptiker größtenteils über Jesu galiläische Wirksamkeit berichten. — Man wende dagegen nicht ein, es könne der Paulinischen Predigt und Katechese, die Lukas in seinem Evangelium niederschrieb, die einheitlich urapostolische Lehrform nicht zugrunde liegen, da Paulus ja nicht zu den Uraposteln zähle. Wohl nämlich hatte Paulus sein Evangelium durch unmittelbare göttliche Offenbarung erhalten;[2] aber er fand später zum Beispiel in Antiochia in gemeinsamer Arbeit mit Barnabas Gelegenheit genug, die urapostolische Predigt und Katechese

[1] Selbstverständlich kommt auch die Individualität der Evangelisten in Betracht. — [2] Gal. 1, 12.

kennenzulernen, und es steht der Annahme, er habe sich im wesentlichen derselben anbequemt, nichts entgegen.

II. 1. Trotzdem vermag die Traditionshypothese **allein** das synoptische Problem **nicht allseits** in befriedigender Weise zu lösen. — Namentlich gibt sie a) auf die Frage, wie die weitgehende **sprachliche Übereinstimmung** unserer synoptischen Evangelien, und insbesondere zwischen Markus und dem **griechischen** Matthäus sich erkläre, keine Antwort; die Sprache der palästinensischen Predigt war ja zweifellos die aramäische. — Und b) läßt sie die Aussage des Lukas unberücksichtigt: es hätten vor ihm viele versucht, die evangelische Geschichte zu schreiben und er habe **allem** sorgfältig nachgeforscht. Damit gibt Lukas doch sicher zu verstehen, das er auch die Evangelienschriften vor ihm nicht bloß gekannt, sondern auch benutzt habe.

2. Demnach muß **zum Teil** auch **die Benutzungs- und für Lukas auch die Diegesenhypothese** ergänzend eintreten, und das Verhältnis der einzelnen Evangelien zur urapostolischen Predigt und Katechese als ein verschiedenes angenommen werden.

3. Es dürfte sich hierüber folgendes sagen lassen: a) Das **erste** kanonische Evangelium enthält quoad substantiam in griechischer Übersetzung die palästinensische (galiläische) Predigt und Katechese. — b) Das **zweite** Evangelium, wesentlich die Niederschrift der Petrinischen Predigt in Rom, ist inhaltlich ein **Auszug** aus der palästinensischen Predigt[1] nach den Bedürfnissen der Römer, in selbständiger, dem hl. Petrus charakteristisch eigentümlicher Darstellung. Die **sprachliche** Übereinstimmung zwischen Markus und dem griechischen Matthäus erklärt sich etwa daraus, daß der griechische Übersetzer des hebräischen Matthäus das Markusevangelium benutzte.[2] — c) Dem **dritten** Evangelium liegt im wesentlichen die Katechese Pauli zugrunde. Aber wie der Evangelist selbst erklärt, hatte er auch selbständig sorgfältige Nachforschungen über die evangelische Geschichte angestellt und mündliche und schriftliche Quellen zu Rate gezogen, unter letzteren zweifellos das Markus- und wohl auch das Matthäusevangelium. Daraus erklärt sich seine sprachliche Übereinstimmung mit Matthäus und namentlich mit Markus, sowie die Fülle des ihm ausschließlich eigenen Stoffes.[3]

**Zusatz.** **Belser**[4] ist der Ansicht, **Markus** erscheine häufig als eine Art Exzerptor oder Abkürzer des Matthäus, und zwar habe er das hebräische Matthäusevangelium benutzt. Doch zwingende Gründe gibt es dafür nicht. — Dagegen ist die behauptete Benutzung des (hebräischen und) griechischen Matthäus durch Lukas[5] kaum zu bestreiten.[6]

---

[1] Vgl. § 53, IV, Zusatz 2 (Augustinus).
[2] Vgl. Belser, Einleitung², 221.
[3] Über eine andere Anschauung, durch die die synoptische Frage „definitiv, und zwar im Sinne der altkirchlichen Auffassung gelöst“ sein soll (Schmidt, 2), vgl. Cladder, S. J., Unsere Evangelien (1919), 105 ff.
[4] Einleitung, 221 f. — [5] 225 ff.
[6] Vgl. Cladder, S. J., Unsere Evangelien (1919), 145 ff.

3. Kapitel.

# Das Evangelium nach Johannes.

## § 66. Das vierte kanonische Evangelium.[1]

A. I. Das vierte kanonische Evangelium (κατὰ Ἰωάννην) ist, äußerlich betrachtet, (in 21 Kapiteln) eine Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu. Es beginnt mit den messianischen Zeugnissen des Täufers nach Jesu Versuchung und schließt mit den Erscheinungen des auferstandenen Herrn. — Hiebei wird insbesondere Jesu Tätigkeit in Jerusalem und Judäa berücksichtigt. Schon dadurch bildet das Evangelium eine Ergänzung der synoptischen Berichte und eine Vervollständigung der evangelischen Geschichte.

Ein Prolog ist vorausgeschickt, ein Anhang beigegeben.

II. Die Anordnung des Stoffes ist die chronologische. Und zwar wird Jesu öffentliche Tätigkeit vornehmlich im Anschlusse an verschiedene Festzeiten und Festreisen nach Jerusalem geschildert.[2]

III. Die Auswahl der Heilstatsachen ist in erster Linie durch den dogmatischen Hauptzweck[3] des Evangeliums bestimmt. Der Evangelist will nämlich vor allem zur Darstellung bringen, wie Jesus von Nazareth sich in Lehre und Tat als Messias und Gottessohn erwiesen und wie allein der Glaube an ihn des ewigen Lebens teilhaftig macht.[4]

B. I. Abgesehen vom Prolog und Anhang, läßt sich das Evangelium in zwei Hauptteile gliedern. — Im ersten Hauptteil (1, 19—12, 50) wird dargestellt, wie Jesus sich in seinem öffentlichen Lehren und Wirken, und zwar insbesondere in Jerusalem (Judäa und Samaria), als Messias und Gottessohn geoffenbart. — Der zweite Hauptteil (13, 1—20, 29) zeigt ihn als Messias und Gottessohn bei seinem Abschied von den Aposteln, in seinem Leiden und Tod und in den Erscheinungen nach der Auferstehung.

In beiden Teilen kommt zugleich zur Darstellung, wie Jesu Offenbarung von den Menschen aufgenommen wurde: Von den einen im Glauben, der in der Auferstehung des Herrn triumphiert, von den andern im Unglauben und im Haß, der sich im Gottesmord vollendet.[5]

---

[1] Neuere Kommentare: Bisping² (1869); Haneberg-Schegg (1878—1880); Schanz (1885); Knabenbauer, S. J.² (1906); Pölzl³ (1914); Belser (1905); Seisenberger (1910); Tillmann (1918); Keppler-Weber²·³, Unseres Herrn Trost (Kap. 14—17) (1914). — Zahn (1911).

[2] 2, 13; 5, 1; 6, 4; 7, 2. 10; 10, 22; 12, 1; 13, 1.

[3] Über weitere Tendenzen des Evangeliums siehe § 69.

[4] Vgl. 1, 14; 20, 31; 3, 18. 36.

[5] Vgl. hierüber und über andere Einteilungen: Keppler, Die Komposition des Johannesevangeliums (1884); Trenkle, Einleitung, 163 f.; Knabenbauer, Kommentar, 16 f.; Cladder, S. J., Unsere Evangelien, I (1919), 255 ff.

II. Näherer Inhalt. — 1. Erster Hauptteil. Von Johannes Baptista vor der Gesandtschaft des Synedriums und vor den Jüngern als das verheißene Gotteslamm, als Messias und Gottessohn bezeugt, beruft Jesus am Jordan (nach der Versuchung in der Wüste) seine ersten Jünger, die ihn ob der Offenbarung seiner Majestät und Allwissenheit als Gottessohn und Israels König bekennen. Sie erhalten die Verheißung, noch Größeres zu schauen (c. 1). — Jesu Wunder auf der Hochzeit zu Kana bekräftigt den Glauben der Jünger. Am ersten Osterfeste erweist Jesus zu Jerusalem durch die Tempelreinigung seine Herrlichkeit. Die Hierarchen beginnen ihn zu verfolgen (c. 2). — Er belehrt Nikodemus über die Bedingungen zur Teilnahme am Messiasreiche, über das Geheimnis seiner Person und seines Werkes. Jesus wirkt in Judäa. Der Täufer legt sein letztes Zeugnis über ihn ab (c. 3). — Durch die Verfolgung der Pharisäer veranlaßt, Judäa zu verlassen, offenbart sich Jesus in Samaria als Heiland der Welt. Nach Galiläa zurückgekehrt, heilt er in Kana den Sohn eines königlichen Beamten (c. 4). — Aus Anlaß der Heilung des 38jährigen Kranken zu Jerusalem bezeugt Jesus feierlich seine Messianität und die Einheit seines Wesens und Wirkens mit dem Vater. Die Juden aber suchen ihn als Gotteslästerer und Sabbatschänder zu töten (c. 5). — Nach der wunderbaren Speisung der Fünftausend offenbart sich Jesus zu Kapharnaum als das wahre Himmelsbrot. Viele nehmen Anstoß, selbst Jünger fallen ab. Die Apostel erneuern das Bekenntnis ihres Glaubens; doch Judas ist bereits ein Werkzeug des Teufels (c. 6). — Bei seiner Anwesenheit in Jerusalem anläßlich des Laubhüttenfestes redet Jesus von der Göttlichkeit seiner Lehre und Sendung, von seinem baldigen Scheiden, von der Schuld und Folge des verstockten Unglaubens, von der wahren Jüngerschaft und Freiheit; er bezeugt sich als Quelle des Lebens, begnadigt in göttlicher Barmherzigkeit die Ehebrecherin, nennt sich größer als Abraham, offenbart sich in Wort und Tat (Heilung eines Blindgeborenen) als das Licht der Welt und als der gute Hirt, der sein Leben für die Schafe hingibt. Die Menge schwankt zwischen Glauben und Unglauben, die Führer Israels suchen ihn zu ergreifen und zu steinigen (7—10, 21). — Auf dem Feste der Tempelweihe bezeugt Jesus seine Einheit mit dem Vater. Die Juden wollen ihn wiederum ergreifen und steinigen (10, 22—39). — Die glänzende Offenbarung der Gottesherrlichkeit Jesu im Wunder der Auferweckung des Lazarus in Bethanien führt viele zum Glauben, der Hohe Rat aber beschließt Jesu Tod (c. 11). — Nach zeitweiligem Aufenthalte in Ephräm und nachdem ihn Maria in Bethanien zum Begräbnis gesalbt, zieht Jesus als Messiaskönig unter dem Jubel der Volksscharen in Jerusalem ein, dem Kreuze entgegen. Als Heiden sich ihm huldigend nahen, redet Jesus von der Stunde seines Todes, von seiner und seines Vaters Verherrlichung, die eine Stimme vom Himmel verbürgt, von der Wirkung seiner Erhöhung am Kreuze, und mahnt zum letztenmal, an das Licht zu glauben. Daran schließt der Evangelist eine Reflexion über die Ursachen der Verblendung der Juden

und wiederholt einige Aussprüche Jesu über die Bedeutung und Wirkung des Glaubens (c. 12).

2. Zweiter Hauptteil. Beim Letzten Abendmahle gibt Jesus seinen Aposteln den größten Beweis seiner Liebe (Fußwaschung, Einsetzung des Altarsakramentes), weissagt den Verrat des Judas, die Verleugnung des Petrus, seine und seines Vaters Verherrlichung und verkündigt das neue Liebesgebot (c. 13). — Es folgt das Trostvermächtnis des Herrn an seine Apostel: Jesus redet von seinem Hingange zum Vater und seiner Wiederkunft, stärkt die Seinen im Glauben an seine Wesenseinheit mit dem Vater, verheißt die Sendung des Heiligen Geistes und hinterläßt ihnen seinen Frieden (c. 14). — Weiters mahnt Jesus die Apostel zur Bewahrung der Gemeinschaft mit ihm, zur Erfüllung des Liebesgebotes und zur Furchtlosigkeit trotz allen Hasses und aller Verfolgungen, die sie um seinetwillen von der Welt erdulden werden. Abermals redet er von seinem Heimgange, von der Sendung und der herrlichen Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Welt und in den Aposteln, denen er die vollkommene und dauernde Freude des Wiedersehens, Erhörung aller Bitten und den Sieg über die Welt verbürgt (c. 15. 16). — Daran schließt das Hohepriesterliche Gebet Jesu um seine Verherrlichung, um die Bewahrung und Heiligung der Apostel und um die Einheit und Vollendung aller Gläubigen (c. 17). — Auch der freiwillig leidende Heiland offenbart bei der Gefangennahme seine göttliche Macht (18, 6) und bezeugt sich vor Pilatus als König der Wahrheit (18, 37). Bei seiner Kreuzigung und nach seinem Tode erfüllen sich messianische Prophetien (19, 24. 36. 37: Teilung seiner Kleider; der Lanzenstich).

Der Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen (vor Magdalena und den Aposteln, c. 20) schließt bedeutungsvoll mit dem Bekenntnisse des Thomas: „Mein Herr und mein Gott!“ und mit der Seligpreisung des Herrn: „Selig, die nicht gesehen und doch geglaubt haben.“

III. a) Der Prolog[1] (1, 1—18), das Fundament und Programm des Evangeliums, beschreibt in kurzen, aber inhaltsgewaltigen Zügen das ewige Sein des eingebornen Sohnes (Logos) beim Vater, des Schöpfers des Universums, seine Menschwerdung, seine erlösende Tätigkeit im Fleische, das Verhalten der Welt, die Herrlichkeit, die er unter den Menschen wohnend geoffenbart, und den Reichtum der Himmelsgüter, die er für alle gebracht, die als Gotteskinder an ihn glauben. — b) Der Anhang[2] (21, 1—25) berichtet im Anschlusse an die Erscheinung des Auferstandenen am See Genesareth die Übertragung des Oberhirtenamtes an Petrus, bezeichnet den Jünger, den der Herr liebhatte, als Verfasser des Evangeliums und bezeugt, daß das Evangelium die Wahrheit, aber keineswegs die ganze evangelische Geschichte enthalte.

---

[1] Vgl. K. Weiß, Der Prolog des hl. Johannes (1899).

[2] Vgl. Aug. Rösler, Warum hat der hl. Johannes sein Evangelium mit einem Anhang versehen? (Korrespondenz der Associatio perseverantiae sacerdotalis, 1904, 4.)

C. Das vierte Evangelium und die Synoptiker. — Das vierte kanonische Evangelium unterscheidet sich (teils wirklich, teils anscheinend) sowohl in Ansehung des Inhaltes im allgemeinen als hinsichtlich des Lehrgehaltes und der Lehrform sehr von den synoptischen Evangelien.[1]

I. Gesamtinhalt. — Das Evangelium schildert vornehmlich das öffentliche Leben und Wirken Jesu in Jerusalem (Judäa und Samaria). Die galiläische Tätigkeit ist meist nur angedeutet. — Der größte Teil der evangelischen Geschichte, über welche die Synoptiker berichten, ist als bekannt vorausgesetzt. Abgesehen vom Berichte über Jesu Todesleiden und Auferstehung werden nur drei Tatsachen: die wunderbare Speisung der Fünftausend, Jesu Wandeln auf dem Meere (c. 6) und die Salbung des Herrn durch Maria in Bethanien (c. 12) gemeinschaftlich mit den synoptischen Berichten erzählt. — Die Zahl der berichteten Wunder ist gering (sieben). Allerdings wird wiederholt auf die vielen Wundertaten des Herrn hingewiesen.[2] — Die Geburts-, Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu ist gänzlich übergangen. — Fünf Sechstel des Inhaltes machen Jesu Reden aus. Die erzählten Begebenheiten dienen meist als Einleitung zu den wiedergegebenen Reden. — Das vierte Evangelium postuliert eine mehr als einjährige öffentliche Tätigkeit Jesu und scheint auch hierin von den synoptischen Berichten abzuweichen.[3]

II. Lehrgehalt. — Bei den Synoptikern ist das Gottesreich (Himmelreich) der Hauptgegenstand der Reden Jesu, und die Moralvorschriften überwiegen. — Im vierten Evangelium fehlen zwar sittliche Forderungen nicht, und insbesondere wird das neue Gebot der Liebe wiederholt aufs nachdrücklichste eingeschärft.[4] Aber doch steht die Person Jesu durchaus im Vordergrund. Die Reflexionen des Evangelisten wie die mitgeteilten Lehrvorträge Jesu tragen wesentlich dogmatischen Charakter und behandeln die höchsten Geheimnisse der Offenbarung.

Wie der Evangelist im Prolog das ewige, göttliche Sein des Logos und seine Schöpferallmacht schildert,[5] die geschaute Gottesherrlichkeit des menschgewordenen Wortes bezeugt[6] und über das selige Glück der Gotteskindschaft und über die Fülle der Gnade jubelt,[7] die durch dasselbe den Menschen zuteil geworden: so zeigt auch das Evangelium Jesus immer wieder im Glanze seiner göttlichen Wesenheit

---

[1] Vgl. Pölzl, Kommentar³, XII ff.; Trenkle, Einleitung, 170 ff.; Knabenbauer, Kommentar, 45 ff.

[2] 2, 23; 3, 2; 7, 3; 10, 32; 11, 47; 12, 37; 20, 30. 31; 21, 25.

[3] Vgl. Nisius, S. J., Zur Kontroverse über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Zeitschrift für kath. Theologie, XXXVII, 457 ff., und die daselbst verzeichnete Literatur; Dausch in Bibl. Zeitschrift, XII, 158 ff.; Meinertz, ebenda, XIV, 119 ff. 236 ff.; V. Hartl, Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu, 1917 (Neutest. Abhandlungen, VII, 1.—3. Heft). Neuestens verficht Cladder, S. J. (Unsere Evangelien, 206 ff.), wiederum die einjährige, Schmidt die zweieinhalbjährige Tätigkeit Jesu.

[4] 13, 34; 15, 12. 17. — [5] 1, 1—3. — [6] 1, 14. — [7] 1, 12. 16.

und Macht[1] und enthüllt immer wieder von neuem den Reichtum der Himmelsgüter, die er auf die Erde gebracht. — In Wort und Tat offenbart Jesus bei den verschiedensten Gelegenheiten seinen ewigen göttlichen Ursprung, seine Gottesgesandtschaft und Gottesherrlichkeit, die Einheit seines Wesens und Wirkens mit dem Vater.[2] — Er bezeugt sich als den einzigen Lehrer der himmlischen Geheimnisse,[3] als den Weltheiland, der durch sein Kreuz alle, die an ihn glauben, zum ewigen Leben führt,[4] als die Quelle des Heiles,[5] das Licht der Welt,[6] das wahre lebendige Himmelsbrot,[7] die Auferstehung und das Leben. Wer an ihn glaubt, hat ewiges Leben.[8]

Zusatz. Mit Beziehung auf den Inhalt des vierten Evangeliums wurde sein Verfasser schon im Altertum[9] mit dem Ehrentitel „der Theolog" ausgezeichnet und das Evangelium selbst das „pneumatische"[10] genannt, im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien, die in erster Linie das Äußere des Erlösungswerkes, gleichsam den Leib Jesu, berücksichtigen und daher als „somatische" bezeichnet werden.

III. Lehrform. — Gegenüber der schlichten, volkstümlichen, konkreten, anschaulichen, häufig parabolischen Lehrform Jesu in den synoptischen Berichten herrscht im vierten Evangelium bei aller Einfachheit des Ausdruckes und der Satzfügung eine abstrakte, feierliche, erhabene, geheimnisvolle, allegorische Redeweise vor.

## § 67. Lebensgeschichte der hl. Johannes.

I. Angaben der Heiligen Schrift. — 1. Johannes, einer der Apostel Jesu,[11] war ein Galiläer, wahrscheinlich aus Bethsaida oder Kapharnaum gebürtig, Sohn des wohlhabenden Fischers Zebedäus und der Salome, einer jener Frauen, die Jesu mit ihrem Vermögen dienten, mit der Gottesmutter neben dem Kreuze standen und Spezereien kauften zur Einbalsamierung des Leichnams des Herrn. — Er war der jüngere Bruder des Jakobus, der der Ältere genannt wird. Mit diesem unterstützte er den Vater im Fischerhandwerke und war

[1] Vgl. Augustinus, In Joann., tr. 36, 1: Die übrigen drei Evangelisten wandelten gleichsam mit dem Herrn als Menschen auf Erden, von seiner Gottheit sagten sie wenig. Johannes aber erhob sich nicht bloß über die Erde und über den ganzen Umkreis der Luft und des Himmels, sondern auch über das ganze Heer der Engel und über den ganzen Staat der unsichtbaren Mächte und gelangte zu dem, durch den alles gemacht ist... Dieser so großen Erhabenheit des Anfanges angemessen, hat er auch das übrige verkündet und von der Gottheit des Herrn wie kein anderer geredet.

[2] 2, 11; 5, 17ff.; 7, 28; 8, 14; 9, 3; 11, 4. 40; 14, 10ff. u. ö.

[3] 3, 13. — [4] 3, 14ff. — [5] 4, 10. 13ff.; 7, 37f.

[6] 8, 12; 12, 35f. — [7] 6, 48. 51. 59. — [8] 11, 25f.; 6, 47.

[9] Seit dem 4. Jahrhundert. Vgl. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons, VI, 149.

[10] Clem. Alex. bei Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 7.

[11] Vgl. die Apostelverzeichnisse Matth. 10, Mark. 3, Luk. 6, Apg. 1, 13.

mit Petrus und Andreas durch enge Freundschaft verbunden.[1] — Er war ungelehrt,[2] aber nicht ungebildet; der „Theolog" wurde er durch Jesu Unterricht. — Von Charakter war er milde und innig, aber zugleich feurig und entschieden.[3]

2. Nach dem Auftreten des Johannes Baptista wurde er dessen Schüler. Er folgte aber mit Andreas der Weisung des Täufers und beide wurden Jesu erste Jünger.[4] — Darauf begleitete er mit Andreas, Petrus, Philippus und Nathanael Jesus nach Galiläa,[5] war mit ihm auf der Hochzeit zu Kana,[6] reiste mit ihm über Kapharnaum nach Jerusalem[7] und Judäa und wiederum durch Samaria[8] zurück in seine Heimat, wo er eine Zeitlang neuerdings dem Fischergewerbe oblag.

3. Nach dem wunderbaren Fischfang folgte Johannes mit Jakobus, Petrus und Andreas dem Rufe des Herrn zur bleibenden Nachfolge. Er verließ alles, was er hatte, und schloß sich für immer Jesu an.[9] — Als Apostel nahm er mit Petrus und seinem Bruder Jakobus eine hervorragende Stellung im Kollegium der Zwölf ein. Er war mit diesen Zeuge der Auferweckung der Tochter des Jairus, der Verklärung und der Todesangst Jesu;[10] er wurde mit Petrus vom Herrn betraut, das letzte Passahmahl zu bereiten.[11] — In den Apostelverzeichnissen steht er an zweiter, dritter oder vierter Stelle.

4. Vor allen anderen Aposteln aber war Johannes durch eine besondere Liebe des Herrn ausgezeichnet. Er durfte beim Letzten Abendmahle an der Brust Jesu ruhen,[12] und ihm vertraute Jesus sterbend das teuerste Erbe, seine heilige Mutter, an.[13] — Deshalb nennt er sich selbst den Jünger, den Jesus liebhatte.[14]

Zusatz. Johannes und Jakobus erhielten vom Herrn den Beinamen Boanerges (Donnersöhne).[15] Der Name diente zur Bezeichnung einer charakteristischen Eigenschaft, etwa ihres hochfliegenden Ehrgeizes,[16] ihres feurigen Temperamentes[17] oder besser ihres glühenden Eifers für Jesus und sein Reich.[18]

5. Nach der Herabkunft des Heiligen Geistes blieb Johannes noch viele Jahre in Jerusalem und nahm mit Petrus hervorragenden Anteil an der Gründung und Ausbreitung der Kirche.[19] — Die Verfolgung, die mit der Steinigung des hl. Stephanus begann, führte ihn nicht aus Jerusalem.[20] Als Paulus nach seiner Bekehrung das erstemal dorthin kam, war Johannes wohl vorübergehend abwesend,[21] dagegen traf er ihn im Jahre 46 gegenwärtig.[22] — Wie lange Johannes in

---

[1] Matth. 4, 21; 27, 55; Mark. 1, 20; 15, 40 f.; 16, 1; Luk. 5, 10; 8, 1 ff.; Joh. 1, 44.
[2] Apg. 4, 13. — [3] Mark. 9, 37; Luk. 9, 54. — [4] Joh. 1, 35 ff.
[5] Joh. 1, 44 f. — [6] Joh. 2, 2. — [7] Joh. 2, 12. 23. — [8] Joh. 4, 8.
[9] Matth. 4, 21; Mark. 1, 19 f.; Luk. 5, 1 ff.
[10] Luk. 8, 51; 9, 28; Matth. 26, 37. — [11] Luk. 22, 8. — [12] Joh. 13, 23.
[13] Joh. 19, 25 ff. — [14] Joh. 13, 23; 19, 26; 21, 20. — [15] Mark. 3, 17.
[16] Mark. 10, 35 ff. — [17] Luk. 9, 54.
[18] Vgl. Pölzl, Knabenbauer zu Mark. 3, 17. — [19] Apg. 4, 13; 8, 14 ff.
[20] Apg. 8, 1. — [21] Gal. 1, 19. — [22] Gal. 2, 9.

Jerusalem verblieb, läßt sich mit Sicherheit nicht angeben; selbstverständlich blieb er bis zum Tode der Gottesmutter.

Zusatz. Nach altehrwürdiger Tradition starb die Gottesmutter in Jerusalem. Als Jahr ihres Todes wird gern 48 oder 45 genannt.[1] — Katharina Emmerich jedoch läßt Maria in Ephesus, wohin sie Johannes gebracht, im Jahre 48 gestorben und daselbst bestattet sein, und fand diese Angabe eifrige Verteidiger.[2]

6. In den Jahren 55 und 58 hat Paulus, wie es scheint, ihn nicht mehr in Jerusalem gesehen,[3] so daß als wahrscheinlich angenommen werden kann, derselbe habe während der zweiten paulinische Missionsreise Palästina verlassen, um den Heiden das Evangelium zu predigen.

7. Über das fernere Schicksal und Wirken des hl. Johannes bezeugt die Apokalypse, daß er „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu willen" auf die Insel Patmos verbannt ward und daselbst die in der Apokalypse erzählten Visionen schaute.[4] — Außerdem erscheint er im genannten heiligen Buche wie im 3. Johannesbrief als Metropolit der kleinasiatischen Kirchengemeinden.[5] Nach 21, 23 des Evangeliums erreichte er ein hohes Alter.

II. Angaben der Tradition. — 1. Die letzteren Jahre seines Lebens verbrachte der jungfräuliche[6] Johannes in Kleinasien in unermüdlicher apostolischer Tätigkeit und residierte als Metropolit der asiatischen Gemeinden in Ephesus, wo er auch sein Evangelium schrieb. — Wann er dorthin gekommen, ist nicht bezeugt. Paulus erwähnt ihn in seinen Briefen an asiatischen Adressaten aus dem Jahre 62 und 63 nicht. Die meisten Gelehrten denken an die Zeit zwischen 68 und 70.

Zusatz. Der Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien, beziehungsweise in Ephesus ist seit dem Ausgange des ersten Jahrhunderts durch die Apokalypse[7], durch Polykarp[8], Justinus[9], Irenäus[10], Poly-

---

[1] Vgl. Nirschl im Katholik, 1895 (August und Oktober); Das Grab der heiligen Jungfrau Maria (1896). Barnabé, Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem (1903).

[2] Vgl. Fonck, Zeitschrift für kath. Theologie, 1898, 481 ff.; Niessen, Panagia-Kapuli: Das neuentdeckte Wohn- und Sterbehaus der heiligen Jungfrau Maria bei Ephesus (1906).

[3] Apg. 18, 22; 21, 18. — [4] Apok. 1, 9 ff. — [5] Apok. C. 2. 3. 3 Joh. 10.

[6] Hieronymus, Contra Jovin., 1, 26; In Isaiam 56, 5. Augustinus, Tract. in Johann., 124, 8.

[7] Weizsäcker (Das apostolische Zeitalter³, 480): Der erste und für sich genügende Beweis ist die Apokalypse des Johannes und das in derselben erkennbare Verhältnis desselben zu Ephesus und der Kirche von Asien. Ist die Apokalypse von dem Apostel selbst verfaßt, so ist sein Aufenthalt in Ephesus von selbst bewiesen. Ist sie von einem andern auf den Namen des Apostels geschrieben, so kommen wir auf das gleiche Ergebnis, weil niemand eine solche Darstellung wagen konnte, wenn Johannes nicht in Ephesus gewesen war.

[8] Vgl. Brief des hl. Irenäus an Florinus (Eusebius, Hist. Eccl., V, 20, 4 ff.).

[9] Dial., 81. — [10] II, 22, 5; III, 1, 1; III, 3, 4.

krates[1], Klemens Alexandrinus[2], Apollonius[3] u. a. auf das bestimmteste bezeugt. — Die von Bestreitern der Echtheit des Evangeliums versuchte Leugnung des asiatischen Aufenthaltes des Apostels, speziell die Begründung der Ansicht, Johannes sei schon frühzeitig mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem hingerichtet worden,[4] wie der Versuch, einen angeblichen Presbyter Johannes an dessen Stelle zu schieben, muß als gänzlich mißlungen bezeichnet werden.[5]

2. Von Kaiser Domitian (81—96) wurde Johannes auf die Insel Patmos (im Ägäischen Meer) verbannt. Nach dem Regierungsantritte Nervas (96—98) kehrte er wieder nach Ephesus zurück, lebte daselbst bis in die Zeit Trajans (98—117), starb hochbetagt eines natürlichen Todes und wurde in Ephesus begraben.[6] — Nach Tertullian[7] und Hieronymus[8] hatte er vorher in Rom vor der Porta Latina in einem Kessel voll siedenden Öles ein Martyrium bestanden, ohne verletzt zu werden. Die Kirche feiert das Andenken daran am 6. Mai.

3. Irenäus[9] erzählt, wie sich einst Johannes geweigert, mit dem Häretiker Cerinth unter einem Dache zu sein, weil er fürchtete, daß das Haus einstürze. Von Klemens Alexandrinus[10] wird die Erzählung vom geretteten Jüngling überliefert, von Hieronymus[11] die Ansprache des greisen Apostels: „Kindlein, liebet einander!“

## § 68. Der heilige Apostel Johannes als Verfasser eines Evangeliums.

I. 1. Nach alter und beständiger kirchlicher Tradition war der heilige Apostel Johannes Verfasser eines Evangeliums.

2. Im einzelnen ist überliefert: Der Apostel Johannes habe während seines Aufenthaltes Ephesus, auf Bitten seiner Freunde (der Bischöfe Asiens), als letzter, zur Ergänzung der übrigen

[1] Bei Eusebius, Hist. Eccl., III, 31, 3; V, 24, 2ff.
[2] Quis dives salv., 42. — [3] Bei Eusebius, Hist. Eccl., V, 18, 14.
[4] Vgl. neuestens Schwartz, über den Tod der Söhne Zebedäi (1904).
[5] Vgl. Chapman, John the Presbyter (1911); meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 97ff.; 148ff.; V. Weber in Katholik, 4. F., XII, 434ff. — Zahn, Forschungen, VI; Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XLVII (1904), 21ff.; Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums (1912), 456; Junker, Zur neuesten Johanneskritik (1912), 37ff.
[6] Vgl. Victorinus M., In apoc., 10, 11; Irenäus, II, 22, 5; V, 30, 3; Clem. Alex., Quis dives salv., 42; Origenes, In Matth., tom. XVI, 6; Eusebius, Hist. Eccl., III, 1, 1; 18, 1; 20, 9; 23, 1; Hieronymus, Contra Jovin., 1, 16; De vir. ill., 9; In Eus. Chronic. ad annum Domitiani, 14; Ad Gal. 6, 10.
[7] De praescr., 36.
[8] Contra Jovin., 1, 26. — Möglicherweise bezieht sich hierauf die Papianische Notiz: Ἰ. ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη. Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 102ff.
[9] III, 3, 4. — [10] Bei Eusebius, Hist. Eccl., III, 23, 5ff.
[11] Ad Gal. 6, 10.

Evangelien, über die Gottheit Jesu Christi, gegen Cerinth und andere Bestreiter der Gottheit Jesu, ein Evangelium geschrieben.

II. 1. So berichtet Irenäus[1]: „Joannes, discipulus Domini, qui supra pectus ejus recubuit, et ipse edidit evangelium, cum Ephesi in Asia commoraretur.“ Dazu bemerkt er an anderer Stelle[2]: Johannes habe sein Evangelium gegen den Irrtum Cerinths und der Nikolaiten geschrieben.

2. Das Fragmentum Muratorianum bezeugt: „Quarti evangeliorum (auctor est) Joannes ex discipulis (apostolis).[3] — Klemens Alexandrinus[4] teilt als Überlieferung der alten Presbyter mit: „Joannes omnium (evangelistarum) postremus, cum videret in aliorum evangeliis ea, quae ad corpus Christi pertinent, tradita esse, divino Spiritu afflatus spirituale evangelium familiarium suorum rogatu conscripsit.“

3. Origenes[5] bezeugt: „Nullus evangelistarum adeo pure manifestavit Jesu divinitatem, ut Joannes.“

4. Hieronymus[6] faßt die kirchliche Überlieferung mit folgendem zusammen; „Joannes apostolus novissime omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt, Christum ante Mariam non fuisse. Unde etiam compulsus est divinam ejus nativitatem edicere. Sed ed aliam causam hujus scripturae ferunt, quod, cum legisset Matthaei, Marci et Lucae volumina, probaverit quidem textum historiae et vera eos dixisse firmaverit, sed unius tantum anni . . . historiam texuisse . . . Itaque superioris temporis . . . gesta narravit.“[7]

Zusatz. Viel umstritten ist die Echtheit der folgenden Angabe im Argumentum einer lateinischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts (Cod. Reg. 14 der Vatikana): „Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis (in Asia cod. Toletanus) ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus . . . retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte.“ — Die Nachricht dürfte in der Tat auf Papias zurückgehen. Wenigstens spricht nichts dagegen.[8]

## § 69. Die Echtheit des vierten kanonischen Evangeliums.[9]

A. Äußere Zeugnisse. — I. Indirekte. 1. Es ist gewiß, daß Papias das vierte Evangelium kannte und gebrauchte; daß er es dem Apostel Johannes zuschrieb, kann nicht bestritten werden. Von

[1] III, 1, 1. — [2] III, 11, 1.

[3] Die beigefügte nähere Entstehungsgeschichte scheint ein späterer Einschub zu sein. Vgl. Schaefer-Meinertz, Einleitung², 359.

[4] Bei Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 5 ff. — [5] In Ioann., I, 6.

[6] De vir. ill., 9. — [7] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., III, 24, 7. 11. 12.

[8] Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 171 ff.

[9] Siehe Anhang III.

Polykarp kann dasselbe mit genügender Sicherheit erwiesen werden.[1] — Die Benutzung desselben als Heiliger Schrift durch Ignatius ist zweifellos.[2] — Die Darstellung der Auferweckung des Lazarus in der römischen Katakombe der heiligen Priscilla aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts lehnt sich ohne Frage an das vierte Evangelium an.[3]

2. Justinus Martyr zählt das vierte Evangelium zu den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων,[4] die er als Heilige Schrift gebraucht und den Propheten gleichstellt,[5] zitiert es wiederholt[6] und führt die Prophetie des Zacharias 12, 10 (19, 37) nach dem Wortlaute des vierten Evangeliums an.[7] — Im besondern stammt Justins ganze Logoslehre ohne Frage aus dem vierten Evangelium. In Übereinstimmung mit dem Prolog des Evangeliums spricht er gegen zwanzigmal vom Logos oder von dem persönlichen Worte Gottes, das in der Zeit die menschliche Natur annahm und als Mensch unter uns erschien.[8]

3. Dazu kommt das Zeugnis des Heiden Celsus und der Häretiker aus dem 2. Jahrhundert. — Celsus, der in seinem Werke „Λόγος ἀληθής“ die Christen „durch ihr eigenes Schwert schlachten“, das heißt das Christentum durch die Schriften der Apostel vernichten wollte, richtet sich wiederholt gegen das vierte Evangelium.[9] —

[1] Vgl. Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 166ff.

[2] Vgl. Ad Philad. 7, 1 (Joh. 3, 8); Ad Rom. 7, 2 (Joh. 4, 10); 7, 3 (Joh. 6, 33. 55); Boese, 76ff.; Racke, Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien (1914). — Hilgenfeld versichert, die ganze Theologie der Ignatianischen Briefe fuße auf dem Evangelium des Johannes (Godet, Kommentar zu dem Evangelium des Johannes [1903], I, 153). Vgl. v. Goltz, Texte und Untersuchungen, XII, 3 (1894); Zahn, Forschungen, VI, 105; Geschichte des Kanons, I, 903ff.; Studien und Kritiken, 1906, Heft 1; Völter, Polykarp und Ignatius (1910), 29ff. (Völter zieht freilich daraus seine besonderen Schlüsse.)

[3] Vgl. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (1913), 43f. 310ff.

[4] Vgl. Dial., 48. 105. — [5] Dial., 49.

[6] Apol. I, 61 (Joh. 3, 3. 5); Dial., 88, 15 (Joh. 1, 20. 23). — [7] Apol. I, 52.

[8] Dial., 63. 100. 105; Apol. I, 22, 32. 46. 63; II, 6; vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 28ff.; Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes (1907); Zahn, Geschichte des Kanons, I, 523ff. — Bousset, der in seinem Werke: „Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers“ (1891) die Benutzung des vierten Evangeliums durch Justin geleugnet hatte, bekennt nunmehr (Theol. Literaturzeitung, 1897, 75) auf Grund der Forschungen von Resch (Außerkanonische Paralleltexte [1896], 4): Daß Justin das vierte Evangelium ebenso wie die Synoptiker benutzt hat, scheint mir jetzt vollkommen sicher. Auch daß Justin das vierte Evangelium zu den ἀπομνημονεύματα rechnet, scheint mir im höchsten Grade wahrscheinlich zu sein. Ebenso anerkennt er, daß das Evangelium schon in der Zeit Justins als anerkannte Schrift allgemeine Geltung gewann. Mangold (Göttinger gelehrte Anzeigen, 1881, Jänner) gesteht: Daß Justinus das vierte Evangelium gekannt und benutzt hat, ist gewiß, und ebenso außer Zweifel, daß er es als eine vom Apostel Johannes stammende Schrift gebrauchte. Harnack (Chronologie, I, 674) will nicht in Abrede stellen, daß Justin das Evangelium für apostolisch-johanneisch gehalten hat. — Kramer weiß die Abhängigkeit Justins vom vierten Evangelium nur durch die Annahme zu beseitigen, daß die Logos-Christusstellen ursprünglich nicht in die Apologien hineingehörten (Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft, 1901, 300ff.).

[9] Origenes, Contra Celsum, II, 31. 36. 59; I, 67; vgl. Cornely, III, 224f.

Basilides bezieht sich auf Joh. 1, 8; 2, 4.[1] — Valentin hatte das Evangelium in den Händen und entnahm demselben die wichtigsten Termini seiner Äonen- und Syzygienlehren.[2] Sein angesehenster Schüler Herakleon (um 160) schrieb einen ausführlichen Kommentar zum vierten Evangelium.[3] — Von Ptolemäus aus Valentins Schule ist eine Erklärung des Johanneischen Prologs, den er ausdrücklich als Werk des „ἀπόστολος“ bezeichnet,[4] noch erhalten.[5] — Marcion nahm 13, 4—15, 34; 15, 19 trotz der Verwerfung des Evangeliums in sein εὐαγγέλιον auf.[6] Die Montanisten in Phrygien,[7] nach der Mitte des 2. Jahrhunderts stützten sich mit ihrer Lehre von Parakleten auf c. 15 und 16 unseres Evangeliums. — Tatian nahm in seinem Diatessaron das Schema vom Lebensgange Jesu hauptsächlich aus dem vierten Evangelium, begann mit 1, 1—14 und schloß wahrscheinlich mit 21, 25.[8]

Zusätze. 1. Tatian war Justins unmittelbarer Schüler. Durch den Gebrauch, den er vom vierten Evangelium macht, ist er ein vollgültiger Zeuge auch für die Kenntnis, den Gebrauch und die Wertung des Evangeliums seitens seines Meisters.[9]

2. Die sogenannten Klementinischen Homilien enthalten eine Reihe von genauen Zitaten aus dem vierten Evangelium.[10] Doch ist ihre Entstehungszeit unsicher und gehören sie in der überlieferten Gestalt wahrscheinlich erst dem 3. Jahrhundert an.[11]

3. Auch die neuentdeckten Oden Salomons, die nach vielen aus dem ersten oder zweiten Drittel des 2. Jahrhunderts stammen,[12] sind in hohem Grade von unserem Evangelium beeinflußt.

II. Direkte. — 1. Theophilus von Antiochien teilt das vierte Evangelium ausdrücklich dem heiligen Apostel Johannes zu, wenn er schreibt:[13] „Haec nos docent scripturae sanctae et quotquot Spiritu S. afflati erant, inter quos Joannes dicit: In principio erat verbum et verbum erat apud Deum ... et Deus erat verbum ...“

---

[1] Hippolytus, Phil., VII, 22, 27.
[2] Irenäus, I, 11, 1; III, 11, 7. — [3] Origenes, In Joh., VI, 8.
[4] Epiphanius, Haer., 33, 3 ff. — [5] Irenäus, I, 8, 5.
[6] Zahn, Geschichte des Kanons, I, 675 ff.; Einleitung, II³, 453.
[7] Vgl. Kirchenlexikon, VIII, Sp. 1828 ff.
[8] Zahn, Forschungen, I, 317 ff.; Geschichte des Kanons, II, 556. Zahns Rekonstruktion des Diatessaron wurde durch die von Ciasca edierte arabische Übersetzung (1888) im großen und ganzen in glänzender Weise bestätigt (Hjelt, a. a. O. 70). Vgl. Euringer, Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessaron, Bibl. Studien, XVII, 2. Heft.
[9] Vgl. Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 31 f.
[10] Abgedruckt bei E. Preuschen, Antilegomena (1901), 80 ff.
[11] Vgl. Bardenhewer, Patrologie³ (1910), 67 f.
[12] Vgl. Zahn in Neue kirchliche Zeitschrift, 1900, 773 f.; Labourt und Batiffol, a. a. O.; Stölten in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, XIII, 29 ff.; Bruston, ebenda, 111 ff.
[13] Ad Autolycum, II, 22.

2. Irenäus, der zuverlässige Zeuge der apostolischen Tradition, beschreibt das Johannesevangelium mit den Worten:[1] „Sic inchoavit (sc. Joannes) in ea, quae est secundum evangelium, doctrina: In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum ...“ — Außerdem zitiert er wohl hundertmal das vierte Evangelium und schreibt es nicht selten ausdrücklich dem Johannes, dem Jünger (Apostel) des Herrn, zu.[2] Daß Irenäus darunter den Apostel Johannes versteht, wird heute wohl von keiner Seite in Zweifel gezogen.[3]

3. Origenes schrieb einen zum Teil noch vorhandenen Kommentar zum vierten Evangelium[4] und behandelt es überall als ein von allen anerkanntes Werk des Apostels.

4. Für Dionysius Alexandrinus steht die Echtheit des Johannesevangeliums außer Zweifel und er beschreibt es also:[5] *τὸ μὲν εὐαγγέλιόν φησιν· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ... καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός.*

5. Dazu kommen die ältesten Versionen und die Überschrift des Evangeliums in den ältesten Handschriften.

Resultat: Die äußere Bezeugung der Echtheit, das ist der Johanneischen Abfassung des vierten Evangeliums muß eine geradezu glänzende genannt werden. Die ganze kirchliche Tradition kennt und nennt keinen andern Verfasser als den Apostel Johannes.[5]

B. Innere Gründe. — Auch die innere Beschaffenheit des vierten Evangeliums stimmt durchaus mit dem zusammen, was die Überlieferung über den Verfasser des Johannesevangeliums, über seine Bestimmung, über Zeit und Ort der Abfassung, über sein Verhältnis zu den Synoptikern und über seinen Zweck berichtet.

I. 1. Der Verfasser des vierten Evangeliums erweist sich schon durch seine Sprache unzweifelhaft als geborenen palästinensischen Juden. — Abgesehen davon, daß er nicht wenige Wörter und Namen seiner aramäischen Muttersprache beibehalten hat,[6] zeigt sein Griechisch die palästinensische Heimat. Er redet griechisch, denkt aber palästinensisch-aramäisch.[7] — Als solchen zeigt er sich auch durch seine genaueste

[1] III, 11, 1. — [2] Vgl. S. 181.

[3] Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 1 ff.

[4] Migne, P. gr., XIV. — [5] Eusebius, Hist. Eccl., VII, 25, 18.

[5] Vgl. Luthardt (Der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums [1874], 221): Historisch ist die Sache klar und entschieden, wie es bei solchen historisch-kritischen Untersuchungen nur der Fall sein kann. — Soltau (Unsere Evangelien [1901], 104): Alle Versuche, den Namen des Apostels als gefälscht oder als irrig zu erklären, müssen von vornherein als mißlungen angesehen werden.

[6] 1, 49 (*ῥαββί*); 1, 41 (*Μεσσίας*); 5, 2 (*Βηθέσδα*); 6, 31 (*μάννα*); 19, 13 (*Γαββαθᾶ*); 20, 26 (*ῥαββουνί*).

[7] Vgl. A. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten (1902).

Kenntnis der palästinensischen Örtlichkeiten, Zustände, Gebräuche und Einrichtungen.[1]

Zusätze. 1. Die angeblichen geographischen Irrtümer des Evangelisten sind heute beseitigt. Sychar (4, 5) ist das heutige Askar, Bethanien jenseits des Jordan (1, 28) die heutige Ruinenstätte Betâne.[2] — Aber auch die noch immer wiederholte Behauptung, der Verfasser des Evangeliums berichte irrtümlich von einem einjährigen Hohenpriestertum des Kaiphas (11, 49. 51; 18, 13) und könne darum kein Palästinenser gewesen sein, ist gänzlich haltlos. Der Evangelist will lediglich hervorheben, daß Kaiphas im denkwürdigen Jahre des Todes Jesu die hohepriesterliche Würde bekleidete.[3]

2. Wenn der Verfasser des vierten Evangeliums an vielen Stellen von den „Juden" (*οἱ Ἰουδαῖοι*) wie von einem fremden Volke spricht,[4] so schließt er sich so wenig von der jüdischen Nationalität aus als Jesus, wenn er zu den Juden sagt: „In eurem Gesetze", „Abraham, euer Vater",[5] oder Matthäus, Markus und Paulus, wenn sie in gleicher Weise von der jüdischen Nation sprechen.[6] — Diese Ausdrucksweise erklärt sich von selbst, wenn beachtet wird, daß der Evangelist zu Nichtjuden redet, mit dem Ausdrucke oft nur die ungläubigen Juden oder die Hierarchen zusammenfaßt und in einer Zeit schreibt, wo der Zusammenhang des Judentums mit dem Christentum längst völlig gelöst war.

3. Ebenso gehört der angebliche schroffe Antijudaismus des vierten Evangelisten (wie der behauptete Judaismus des Apostels Johannes) in das Reich der kritischen Fabeln.[7] Auch der vierte Evangelist anerkennt Israels Auserwählung,[8] aber leider mußte er die Geschichte der Verwerfung des Messias seitens der Juden schreiben und die Ursachen ihrer Verwerfung zur Darstellung bringen.

2. Der Verfasser war Augen- und Ohrenzeuge der evangelischen Geschichte und namentlich auch vieler Ereignisse, die sich im Kreise der Apostel zutrugen. — Als solchen zeigt er sich nicht bloß durch die Fülle der berichteten genauen Einzelheiten,[9] sondern auch

[1] Vgl. 4, 5. 6; 5, 2; 11, 18; 18, 1; 19, 20. — 2, 6; 4, 9. 27; 7, 2; 10, 22. 23; 19, 14. 40. 42.

[2] Vgl. Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft, 1902, 257 ff. Vgl. hierüber auch Innitzer, Johannes der Täufer (1908), 226 ff.

[3] Vgl. Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens, 1903, 278 f. Vgl. auch Holzmeister in Zeitschrift für kath. Theologie, XLIV, 306 ff.

[4] Jene Stellen, an denen unter den *οἱ Ἰουδαῖοι* die Judäer, im Gegensatz zu den Galiläern, oder die Bewohner der Landschaft Judäa oder die Jerusalemiten zu verstehen sind, kommen hier nicht in Betracht. (Vgl. über den Gebrauch des Wortes im vierten Evangelium Belser, Einleitung², 289 ff.)

[5] 8, 17; 10, 34; 8, 56.

[6] Matth. 28, 15; Mark. 7, 3; 1 Kor. 9, 20; 2 Kor. 11, 24; 1 Thess. 2, 14.

[7] Vgl. Wetzel, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis (1899), 50 ff.; Belser, Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbrief, 74 ff.

[8] Vgl. 1, 11; 1, 47; 4, 22.

[9] 1, 40; 4, 6. 40. 52; 5, 5; 8, 20; 10, 23; 11, 30; 2, 6; 19, 23. 29; 21, 8. 11; 6, 5 ff. 8 f.; 11, 16; 18, 10. 18; 20, 25. 28.

durch die Schilderung großer Auftritte;[1] als solchen bezeichnet er sich auch wiederholt ausdrücklich.[2]

3. Der Verfasser nennt sich selbst den Jünger, den der Herr liebhatte.[3] — Jener Jünger ist aber nach den evangelischen Berichten und nach dem Zeugnisse der Väter[4] niemand anderer als der Apostel Johannes.

Zusatz. Wollte man annehmen,[5] daß 21, 24 ein Zusatz sei, den die ersten Empfänger des Evangeliums, vertraute Freunde des Verfassers, dem vollendeten Werke noch vor Übergabe desselben an die Gemeinden beigefügt, so läge hier das zuverlässigste äußere Zeugnis für die Abfassung des Evangeliums durch den Liebesjünger, den Apostel Johannes, vor, das zeitlich und räumlich bis zu seinem Ursprunge hinanreicht. — Wäre 24a dem Evangelisten, 24b aber den ersten Empfängern des Evangeliums zuzuweisen,[6] so hätten wir hier zwei Zeugnisse für den Johanneischen Ursprung des Evangeliums, das Selbstzeugnis des Verfassers (24a) und das Zeugnis der ersten Empfänger (24b).

4. Im ganzen vierten Evangelium wird weder der Apostel Johannes, obwohl er zuweilen deutlich hervortritt, noch sein Bruder Jakobus genannt (ja, nicht einmal seine Mutter Salome), während alle übrigen Apostel wiederholt erwähnt werden. Nur einmal werden die beiden Söhne des Zebedäus vorgeführt, und zwar erst nach Thomas und Nathanael.[7] — Ferner wird der Vorläufer Johannes, obwohl er zwanzigmal genannt wird, durch kein Epitheton gekennzeichnet und vom Apostel unterschieden, wie dies durchaus bei den Synoptikern der Fall ist.

All das deutet darauf hin, daß der Apostel Johannes, der Verfasser des Evangeliums, absichtlich seinen Namen verschweigt und in seiner Demut die Aufmerksamkeit von sich ablenken will.[8]

II. 1. Das vierte Evangelium war zunächst für heidenchristliche Leser bestimmt, denen die Sprache, das Land und die Gewohnheiten der palästinensischen Juden fremd waren. Deshalb erklärt der Evangelist alle angeführten hebräischen Namen[9] und orientiert über jüdische Sitten und Gebräuche.[10]

---

[1] Vgl. 1, 19ff. 35ff.; c. 4. 11. 13; 18, 19.

[2] 1, 14. 18; 19, 35. Vgl. 1 Joh. 1, 1—3; 4, 14. — Vgl. im übrigen Kultur, XII, 385ff.; Stimmen aus Maria-Laach, 67. Bd., 361ff.

[3] 21, 24. Vgl. 21, 20. 23; 19, 35; 19, 26.

[4] Irenäus, III, 1, 1; Polykarp bei Eusebius, V, 24, 3; Origenes, In Joh., XXXII, 13; Eusebius, Hist. Eccl., III, 23, 1.

[5] Vgl. Belser, Einleitung², 325; Tübinger Quartalschrift, 1898, 234f.

[6] Wetzel, a. a. O. 19. Vgl. auch meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 185ff.

[7] Vgl. 1, 35ff.; 13, 23—25; 18, 15; 19, 26; 20, 2ff.; 21, 7. 20.

[8] Vgl. Keppler-Weber, Unseres Herrn Trost² (1914), 14ff.; Gregory, Einleitung, 783.

[9] Vgl. 1, 38. 41. 42; 4, 25; 9, 7; 19, 13. 17.

[10] Vgl. 2, 6; 4, 9; 5, 2; 6, 4; 7, 2; 11, 18; 19, 20. 40.

2. Kein ernst zu nehmender Forscher leugnet gegenwärtig den kleinasiatischen Ursprung des Evangeliums.[1]

3. Die späte Entstehung des Evangeliums ist schon mit der Abfassung desselben in Kleinasien (Ephesus) gegeben.[2] Auch die im Evangelium und ersten Johannesbrief bekämpften Irrlehrer (Cerinth) führen bis zur Neige des 1. Jahrhunderts hinab.[3]

III. Das vierte Evangelium ist die Ergänzung der synoptischen Berichte.

1. Oftmals nimmt der vierte Evangelist auf synoptische Berichte, die er selbst übergeht und deren Kenntnis er voraussetzt, Rücksicht. So ist zum Beispiel die Wirksamkeit Johannes des Täufers als bekannt vorausgesetzt. Die ganze Darstellung des vierten Evangeliums 1, 19ff. ist ohne vorausgesetzte Kenntnis der bezüglichen synoptischen Berichte unverständlich. In Kapitel 2 und 19 redet der Evangelist wiederholt von der Mutter Jesu, ohne sie zu nennen. 3, 24 setzt die Gefangenehmung des Täufers, 6, 67 die Zwölfzahl der Apostel, 11, 1 die Salbung durch Maria, 13, 1 die Einsetzung des Allerheiligsten Altarsakramentes, 21, 2 die Namen der Söhne des Zebedäus als bekannt voraus.

2. Nicht selten tritt das vierte Evangelium wie absichtlich ergänzend und erläuternd ein. So ergänzt 2, 19 Matth. 26, 61; 27, 40 (Mark. 14, 58; 15, 29). 3, 24 beseitigt eine mißverständliche Auffassung von Matth. 4, 12 (Mark. 1, 14). 4, 54 (2, 11) tritt wie verbessernd den synoptischen Berichten über die Wundertätigkeit Jesu in Kapharnaum zur Seite. — Den Charakter einer geflissentlichen Ergänzung der Synoptiker trägt der Bericht über die Offenbarung Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum (c. 6), die Darstellung der Gefangennehmung Jesu, der Erscheinungen des Auferstandenen.[4]

Zusätze. 1. Neuestens wurde die nicht unbegründete Ansicht verteidigt das vierte Evangelium sei speziell als Ergänzung des Markusevangeliums geschrieben worden.[5]

2. Protestantischerseits stellte jüngst Wuttig[6] die Ansicht auf, die drei synoptischen Berichte seien die Ergänzung des Johannesevangeliums, das im Jahre 62 abgefaßt worden sei. Ihm stimmt Cüppers[7] bei, der das vierte

---

[1] Vgl. Harnack, Chronologie, 680, Anm. 3.

[2] Vgl. Zahn, Das Evangelium des Johannes (1908), 16.

[3] Vgl. S. 201; Dausch, Das Johannesevangelium (1909), 26.

[4] Vgl. unter anderen Kaulen (III, 76ff.), der mit Recht bemerkt: Das vierte Evangelium würde durchaus fragmentarisch und lückenhaft erscheinen, wenn ihm nicht die synoptischen Evangelien als Realkommentar zur Seite stünden. Vgl. auch Tondelli, Le figure minori del IV Vangelio ed i sinottici (Biblica, 1922, p. 15ff.).

[5] Cladder, Johannes Zebedäi und Johannes Markus, a. a. O. 146ff.; Unsere Evangelien, 193ff.; Belser in Tübinger Quartalschrift, XCVI, 1. Heft. — Gümbel (Das Johannesevangelium, 1911) glaubte nachweisen zu können, daß das Evangelium eine Ergänzung des Lukasevangeliums sei.

[6] Das Johannesevangelium und seine Abfassungszeit (1897).

[7] Neue Untersuchungen über den Quellenwert der vier Evangelien (1902).

Evangelium schon 42 entstanden sein läßt. — In der Tat scheinen mancherlei Gründe hiefür zu sprechen. Dagegen wird, abgesehen von der entgegenstehenden Tradition, insbesondere geltend gemacht, daß Johannes an mehreren Stellen wie mit dem Finger auf die synoptischen Berichte hinweise.[1]

IV. Das vierte Evangelium dient seinem dogmatischen Hauptzwecke nach dem positiven Nachweise der schon im Prolog thetisch festgestellten Messianität und Gottheit Jesu unter wiederholter offenkundiger, wenn auch indirekter Bezugnahme auf ihre Bestreitung und zeitgenössische Leugnung,[2] insbesonders auf die Irrlehre Cerinths.

1. So richtet sich gegen jede Leugnung der Gottheit und Messianität des Herrn der 20, 31 ausgesprochene Hauptgedanke des Evangeliums und die immer wieder betonte Einheit Jesu, des Sohnes mit (Gott) dem Vater (vgl. § 66). — 1, 1. 2. 14 enthalten die deutlichste Antithese gegen die Bestreitung der Gottheit Jesu durch Cerinth[3] und Ebioniten[4]. — 1, 14 zeigt außerdem eine antithetische Spitze gegen Simon Magus[5] und den Irrtum des Doketismus[6] — 3, 14. 15 und 19, 31—37 haben allem Anscheine nach eine polemische Beziehung auf die Bestreitung des Todes Christi durch Cerinth und die Doketen.

2. Die Logoslehre des Prologs berücksichtigt sicher den Irrtum der Logoslehre Philos und der beginnenden Gnosis.[7]

Zusätze. 1. Nach richtiger Ansicht nicht weniger tritt das vierte Evangelium namentlich auch direkt dem ungläubigen Judentum entgegen, das sich um die Wende des 1. Jahrhunderts zum neuen Kampfe gegen das Christentum erhoben hatte und den Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu vornehmlich auch in den kleinasiatischen Gemeinden bedrohte. Man verweist diesbezüglich zum Beispiel an das antijüdische Leitmotiv im Prolog 1, 11 und die Aufnahme der Streitreden des Herrn mit den Führern der Synagoge und einzelner Züge aus der Leidensgeschichte, die den absichtlich verstockten Unglauben und die furchtbare Schuld Israels zur Darstellung bringen.[8]

2. Auch gelegentliche Rücksichtnahme auf extreme Anhänger des Täufers wird nicht geleugnet werden können.[9]

---

[1] Vgl. Belser, Einleitung², 322f.

[2] Keppler, Das Johannesevangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts (1883); K. Weiß, Der Prolog des hl. Johannes (1899); Belser, Einleitung², 301ff.; Cladder, S. J., Bibl. Zeitschrift, XIV, 329ff.; Unsere Evangelien, 223ff.

[3] Vgl. Irenäus, I, 26, 1. — [4] Irenäus, I, 26, 2. — [5] Irenäus, I, 23, 2.

[6] Vgl. 1 Joh, 1, 1—3; 4, 1—3; 2 Joh. 7. Vgl. Kirchenlexikon, III, Sp. 1913ff.

[7] Der Logos erscheint bereits im System des Simon Magus (Hippolyt, Phil., VI, 20) und Basilides (Irenäus, I, 24, 3). Vgl. E. Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert (1910). — Über weitere singuläre Termini des vierten Evangeliums, die gleichfalls die beginnende Gnosis zu berücksichtigen scheinen, siehe Kaulen, III⁵, 82f.

[8] Vgl. Knabenbauer, Kommentar, 21ff.; Schaefer-Meinertz, 362f.; Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief (1903), 40ff.

[9] Besonders 1, 8; vgl. Belser, Einleitung², 254. 282. — Knabenbauer (Kommentar, 20, 74) erklärt sich dagegen. — Der Protestant Baldensperger

## § 70. Die Bestreitung der Echtheit und Einheit des Evangeliums.

A. I. 1. Im Altertum (um 165) leugnet eine von Epiphanius[1] als Aloger (= Logoslose, aber auch Vernunftlose) benannte antitrinitarische Sekte Kleinasiens die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes und erklärt es für ein Werk Cerinths. — Aber indem die Aloger zu beweisen suchten, das Evangelium könne aus religiösen Gründen nicht vom Apostel Johannes herrühren, bezeugen sie, daß die allgemeine Meinung Johannes für den Verfasser hielt.[2]

Zusatz. Neuestens sind im Urteile einzelner die Aloger als rechtgläubige Christen zu unverdächtigen Zeugen gegen die beständige und einmütige kirchliche Anerkennung des Johanneischen Ursprunges des Evangeliums geworden.[3] — Doch dürfte auch unter dieser Voraussetzung ihr Widerspruch gerade das Gegenteil beweisen. Waren sie nämlich rechtgläubige Christen, verschwanden sie aber, nachdem sie eben aufgetaucht waren,[4] so ist diese Tatsache fürwahr eines der stärksten Argumente für die längst festgegründete allgemeine Überzeugung vom apostolischen Ursprung des Evangeliums.[5]

2. Der erste, der in neuerer Zeit ernsthaft die Echtheit des Evangeliums bestritt und seine Abfassung einem platonischen Philosophen des 2. Jahrhunderts zuschrieb, war der anglikanische Theolog Evanson am Ende des 18. Jahrhunderts (1792). — Im 19. Jahrhundert setzten namentlich deutsche protestantische Theologen den begonnenen Kampf fort. Ihre Kritik richtete sich zunächst gegen Einzelheiten. — Gründlicher und umfassender war der Angriff Bretschneiders[6], der das Evangelium als das Werk eines wahrscheinlich alexandrinischen Presbyters aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeichnete. Es folgten: David Strauß (1835), Bruno Bauer (1840), Lützelberger (1840), der den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Johannes leugnete und das Evangelium von einem Samariter in Edessa, F. Chr. Baur (1844), der es um 170 von einem „großen Unbekannten" abgefaßt sein ließ, Keim (1867 ff.) u. a. — Der modernen historisch-kritischen Schule, die bezüglich der Abfassungszeit von der traditionellen Anschauung sich

(Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898) sieht in allen Versen des Prologs Antithesen gegen die Johannesjünger. Neuestens findet auch Dibellius (Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer [1911], 119), daß die Johannesperikopen des vierten Evangeliums eine Polemik gegen die Johannesschüler darstellen. Vgl. dagegen K. Weiß, a. a. O. 193 ff.

[1] Haer., 51, 3. Vgl. Irenäus, III, 11, 9; Philastrius, Haer., 60; Kirchenlexikon, I, Sp. 576 f.

[2] Vgl. Corssen, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1901, 208.

[3] Vgl. Harnack, Chronologie, 670 f.; Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit (1900), 5. 354.

[4] Vgl. Zahn, Geschichte des Kanons, I, 262; Harnack, a. a. O. 695.

[5] Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 190.

[6] Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine (1820). Vgl. Hoberg in Jesus Christus, 22 ff.

meist wenig entfernt,[1] gilt es als unwiderlegliches Ergebnis „des inneren Befundes des Evangeliums“, daß dasselbe nicht vom Apostel Johannes verfaßt ist.[2] Andererseits aber kann sie sich über den Verfasser nicht einigen. Der kleinasiatische Presbyter Johannes,[3] ein unbekannter Johannesschüler,[4] der Presbyter Johannes aus Jerusalem[5] wird als solcher genannt.

3. Auch hinsichtlich der historischen Glaubwürdigkeit des Evangeliums gehen die Ansichten der Bestreiter seiner Echtheit, wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart weit auseinander. Die einen leugnen durchaus den historischen Charakter des Evangeliums und machen es zu einem reinen Produkt philonischer und gnostischer Spekulation.[6] Andere halten es für eine Mischung von Wahrheit und Dichtung. Selbst Verteidiger der Echtheit schwanken zwischen geschichtlicher und symbolischer Auffassung oder reden von vielfacher ideeller Modifizierung des Lebensbildes Jesu.

4. Daneben fehlt es allerdings auch akatholischerseits zu keiner Periode an entschiedenen Verteidigern der Echtheit und der vollen historischen Glaubwürdigkeit des Evangeliums, unter denen aus neuerer und neuester Zeit Ezra Abbot (1880), Westcott (1882), Godet, Wetzel, Zahn, Haußleiter (1904), Barth, Gregory, Feine u. a. zu nennen sind.[7]

II. Die hauptsächlichsten der bis heute immer wiederholten Einwände gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums sind folgende:[8]

1. Nach dem vierten Evangelium erscheine Jesus von Anfang seines öffentlichen Auftretens an als der Messias. Als solchen bezeuge ihn schon der Täufer, begrüßten ihn die ersten Jünger, als

[1] Harnack (Chronologie, 719): Nicht nach zirka 110 und nicht vor zirka 80.
[2] Harnack, Chronologie, 680.
[3] H. Holtzmann, Harnack u. a. — [4] Jülicher.
[5] Bousset, Kommentar über die Apokalypse[5] (1896), Einleitung. Jüngst (Studien und Kritik. 1911) wurde auch Apollos als Verfasser genannt.
[6] Auch der unglückliche (katholische) Loisy hält das vierte Evangelium für eine große theologische und mystische Allegorie, für das Werk einer wissenschaftlichen Spekulation, das in betreff der Form mit der Predigt des geschichtlichen Christus nichts gemeinschaftlich hat (Le quatrième Évangile, 1903). — Eine gute Widerlegung bietet L. Chauvin, Les idées de M. L. sur le quatrième Évangile, Paris 1906, und M. Lepin, L'origine du quatrième Évangile (1907). La valeur historique du quatrième Évangile (2 Bde., 1914). Vgl. auch Anhang I.
[7] Vgl. zur Geschichte der Bestreitung und Verteidigung des Evangeliums: Trenkle, Einleitung, 194 ff.; Knabenbauer, Kommentar, 24 ff.; Godet, Kommentar[3] (1903), I, 5 ff.; Weiß, Einleitung[3], 583 ff.
[8] Andere Einwände wurden zum Teil bereits berührt (vgl. § 46), zum Teil müssen sie im Abschnitte über die Apokalypse zur Sprache kommen, zum Teil sind sie (z. B. die griechische Bildung des Verfassers, die Entstehung der Logoslehre aus Philo, die Länge der Reden Jesu, die Wunder des vierten Evangeliums, die Dauer der Wirksamkeit Jesu u. a.) einer wiederholten Widerlegung nicht wert. Vgl. zu diesem Gegenstande insbesondere: Knabenbauer, Kommentar, 27 ff.; Kaulen, III[5], 85 ff.; Belser, Einleitung, 282 ff.; Dausch, Das Johannesevangelium, seine Echtheit und Glaubwürdigkeit (1909); Heigl, a. a. O. 311 ff. — Godet, Kommentar, I, 158 ff.; Wetzel, a. a. O. 41 ff.

solchen offenbare sich Jesus der Samariterin. — Nach den synoptischen Berichten weise der Täufer nur auf den kommenden Messias hin und erst im Gefängnisse habe er in Jesus auf die Kunde von seiner Wirksamkeit den Messias geahnt. Auch die Jünger hätten ihn lange Zeit nicht als Messias erkannt, und Jesus verbiete wiederholt und selbst noch nach dem Bekenntnisse Petri bei Cäsarea Philippi, von seiner Messianität zu sprechen.[1]

2. Der Inhalt der im vierten Evangelium mitgeteilten Reden Jesu biete eine von den synoptischen Berichten völlig verschiedenes Bild seiner Lehrtätigkeit. Nach den Synoptikern sei der Hauptgegenstand der Predigt Jesu das Messiasreich, und Jesus erscheine vorzugsweise als Moralprediger vor dem Volke, im vierten Evangelium trete dagegen Jesu Person durchaus in den Vordergrund, und Jesus zeige sich als spekulativer Mystiker, der vor den Aposteln und den Führern Israels die höchsten Glaubensgeheimnisse erörtere. Daß ein und dieselbe Persönlichkeit in so verschiedener Weise lehre, sei undenkbar.[2]

3. Insbesondere entscheide gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums das Bild der Persönlichkeit Jesu, wie es hier im Gegensatz zum synoptischen Bilde gezeichnet erscheine. — Im vierten Evangelium werde Jesus als der göttliche Logos im Fleische dargestellt. Nun könne aber keine Macht des Glaubens und der Philosophie groß genug vorgestellt werden, um die Erinnerung des wirklichen (menschlichen) Lebens so auszulöschen und dieses Wunderbild eines göttlichen Wesens an ihre Stelle zu setzen. Die sei für einen Urapostel undenkbar und ein psychologisches Rätsel. Ein solches Bild des göttlichen Jesus sei erst durch einen Apostelschüler möglich geworden.[3]

III. Die vorgeführten Einwände vermögen ebensowenig wie alle übrigen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums zu erschüttern. Mit Recht wird darauf im allgemeinen erwidert, es sei ein unerträgliches Apriori, einfach festzustellen, daß Jesu Auftreten sich ganz im Rahmen der synoptischen Evangelien gehalten haben müsse, obwohl diese Evangelien keine erschöpfende Biographie Jesu sein wollen und in ihrer Inhaltsdarbietung durch besondere Zwecksetzung geleitet sind.[4]

Im einzelnen sei dagegen folgendes bemerkt. Zu 1. — Der Einwand beruht auf einseitiger und willkürlicher Exegese. Auch nach den Synoptikern erkannte der Täufer am Jordan in Jesus bestimmt den Messias, und deshalb weigerte er sich, Jesus zu taufen.[5] Außerdem war Johannes auch nach den synoptischen Berichten Zeuge der himmlischen Beglaubigung Jesu, aus der er in Jesus den Messias erkennen

[1] Mark. 8, 30; Matth. 16, 20. Vgl. Schürer, Theol. Literaturzeitung, 1899, 142.

[2] Vgl. z. B. Jülicher, Einleitung[6], 333 f.

[3] Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter[3] (1902), 517. 537; Holtzmann, Einleitung[3], 446. 450. 452. Weizsäcker bemerkt noch ausdrücklich: Hierin liege stets die Entscheidung der Frage; alles andere sei untergeordnet.

[4] Keppler-Weber, a. a. O. 17 f. — [5] Vgl. Matth. 3, 4.

mußte. Richtig ist nur, daß die Synoptiker nicht ausdrücklich berichten, wie der Täufer den gegenwärtigen Jesus als Messias bezeugte.[1] Auch hier tritt der vierte Evangelist als Ohrenzeuge ergänzend ein. — Des Täufers bekannte Gesandtschaft und Anfrage an Jesu[2] spricht so wenig dagegen, daß sie vielmehr der stärkste Beweis dafür ist. Denn gerade weil er an die Messianität Jesu glaubt, will er angesichts seines nahen Todes noch einmal seines Amtes walten, um seine Schüler und Israel zum gleichen Glauben zu führen, und zu diesem Zwecke durch die Gesandtschaft die Selbstoffenbarung und volle Entfaltung der messianischen Herrlichkeit seitens Jesu gleichsam provozieren.[3] — Auch nach dem vierten Evangelium kamen Jesu Jünger nur allmählich und stufenweise zur klaren, vollkommenen Erkenntnis seiner Messianität. Ihr Bekenntnis am Jordan ist der Ausdruck ihrer momentanen Freude und Begeisterung unter dem Eindrucke des Zeugnisses des Täufers, der Macht der Persönlichkeit und des bekündeten höheren Wissens Jesu, keineswegs aber klare Erkenntnis und vollkommener Glaube.[4] Daß übrigens die Vorgänge am Jordan, wie sie das vierte Evangelium schildert, auf Wahrheit beruhen, bestätigt auch das von den Synoptikern berichtete Verhalten der zwei Brüderpaare bei ihrer Berufung zur bleibenden Nachfolge.[5] — Gegenüber der Samariterin offenbart sich Jesus mit ausdrücklichen Worten als den Messias,[6] weil er ihr aufrichtiges religiöses Verlangen nach dem Messias sieht. — Wenn er es unterläßt, sich öffentlich vor allem Volke und ausdrücklich als Messias zu bezeichnen und sich vielmehr durch sein gesamtes Wirken als solchen erweist, wenn er es selbst verbietet, ihn also zu nennen, so erklärt sich dies genugsam daraus, daß er sich angesichts der falschen Messiashoffnungen der Juden diesbezüglich eine gewisse Zurückhaltung auferlegen mußte.[7]

Zu 2. — Die aufscheinenden Differenzen bezüglich der Lehrtätigkeit des Herrn finden bei Festhaltung der Echtheit und vollen Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums ihre befriedigende Erklärung durch folgende Erwägungen:

a) Jesus paßte seine Lehrweise der Fassungskraft und den Bedürfnissen seiner Zuhörer an und behandelte dieselben nach ihrer Eigenart. Es erscheint ja durchaus selbstverständlich, daß Jesus anders zu den galiläischen Handwerkern, Kleinstädtern und Landleuten, anders zu seinen Jüngern am Beginne und am Schlusse ihrer Erziehung und anders zu den theologisch hochgebildeten Führern Israels, den Priestern und Schriftgelehrten in Jerusalem, gesprochen.

---

[1] Vgl. Pottgießer, Johannes der Täufer und Jesus Christus (1911), 83 ff.
[2] Matth. 11, 2 ff.; Luk. 7, 18 ff.
[3] Vgl. Keppler, Die Adventsperikopen³, 45 ff. Anders Pottgießer, 109 ff.
[4] Vgl. 2, 11; 7, 5; 14, 7 ff.
[5] Matth. 4, 18 ff. und Parallelen. — [6] Joh. 4, 26.
[7] Vgl. hierüber Tillmann, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde (1907), 147. Religion, Christentum und Kirche, II, 45 ff. — Doch vgl. Luk. 4, 18 ff.

b) Die Auswahl der Reden Jesu an die Führer Israels in Jerusalem und an seine Jünger mit den zahlreichen Zeugnissen über seine Messianität und Gottheit geschah seitens des Evangelisten gemäß dem Zwecke und der Bestimmung seines Evangeliums. — α) Der Evangelist wollte, die Kenntnis der synoptischen Berichte voraussetzend und in Ergänzung derselben, mit Sorgfalt alle unzweideutigen Lehroffenbarungen des Herrn über seine Messianität und Gottheit sammeln, um seine Leser in der Überzeugung von der Gottheit und Messianität Jesu zu stärken. — β) Johannes schrieb sein Evangelium für Gläubige, die schon lange im Christentum standen, in der religiösen Erkenntnis fortgeschritten und durch die Schule des hl. Paulus hindurchgegangen waren. Für diese waren die Geheimnisse unseres Glaubens ein ebenso passender Stoff als die galiläische Tätigkeit des Herrn für die ersten christlichen Gemeinden, die sich eben aus den Judentum und Heidentum, und zwar zum größten Teile aus den unteren Volksklassen gebildet hatten. — γ) Der religiös-philosophischen Spekulation mit der Leugnung der Gottheit Christi, ihrer angeblichen Gnosis und ihren Geheimlehren, die die kleinasiatische Kirche zu verwirren drohte, mußten gerade die Geheimnisse des Christentums entgegengehalten werden. — δ) Speziell die Auswahl der Streitreden des Herrn mit den Führern Israels erklärt sich auch daraus, daß der Evangelist gegenüber dem ungläubigen Judentum seiner Zeit zeigen wollte, wie Jesus den Führern der Synagoge bei zahlreicher Gelegenheit seine Messianität und Gottheit in unzweideutiger Weise enthüllt und sie ihrer freiwilligen Verstocktheit überführt habe.

c) Endlich kann mit Sicherheit behauptet werden, daß gerade das Bild der Lehrtätigkeit Jesu, wie es im vierten Evangelium gezeichnet wird, sich als eines der stärksten Argumente für die Echtheit des Evangeliums erweist. — α) Denn die Abfassung des vierten Evangeliums mit der ihm eigentümlichen Darstellung der Lehrmethode des Herrn durch irgendeinen Fälscher der nachapostolischen Zeit spottet jeder Erklärung. Das Evangelium erhebt einerseits ohne Frage den Anspruch, eine authentische Urkunde der evangelischen Geschichte zu sein, die den Nachweis der Messianität und Gottheit Jesu erbringen will; es stellt sich gleichwertig den synoptischen Berichten zur Seite. Andererseits aber hätte der angebliche Verfasser nichts Zweckwidrigeres tun können, als, statt sich den damals in Asien sicher allgemein verbreiteten und allerorts in den kirchlichen Versammlungen vorgelesenen synoptischen Evangelien möglichst zu akkommodieren, um den Erfolg seines Betruges zu sichern, ein so abweichendes Bild der Lehre Jesu zu bieten, und zwar auf die Gefahr hin, sofort als Fälscher und Betrüger erkannt und verurteilt zu werden. — β) Ebenso wäre die allgemeine kirchliche Anerkennung eines unterschobenen derartigen Evangeliums als eines apostolisch-johanneischen Werkes in den kleinasiatischen Gemeinden der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, die von Polykarp, dem Lehrer Asiens, zu nichts mehr angehalten wurden als zum treuen Festhalten an der apostolischen Überlieferung, wirklich

ein Wunder erster Größe. Hiefür kann allein die jeden Zweifel ausschließende Gewißheit, daß hier ein Augenzeuge und Apostel redet, eine befriedigende Erklärung geben.[1]

Zu 3. — a) Hier zeigt es sich klar, daß die Bestreitung der Echtheit des Evangeliums keineswegs das Ergebnis voraussetzungsloser, wissenschaftlich-historischer Forschung ist, daß sie vielmehr von der axiomatischen philosophischen Voraussetzung ausgeht: Christus war nicht der menschgewordene Sohn Gottes, er konnte es nicht gewesen sein; er war bloßer Mensch. Darum kann das Evangelium, das die stärksten Beweise für die Gottheit enthält, nicht echt, es kann nicht von einem Apostel verfaßt, vielmehr muß es ganz oder teilweise das Erzeugnis philosophischer Spekulation und Erdichtung durch einen Apostelschüler sein. — Das heißt mit anderen Worten: Nicht die Wissenschaft, sondern der Unglaube leugnet die Echtheit des Evangeliums.

b) Dazu drängt sich folgende Erwägung von selbst auf: Konsequenterweise muß die ungläubige Kritik, die die Echtheit des vierten Evangeliums aus dem angeführten Grunde leugnet, auch jede Bezeugung der Gottheit Jesu aus unseren synoptischen Evangelien entfernen. Denn auch nach diesen ist Jesus, wenn sie immerhin in bestimmter Absicht an ihm mehr das Menschliche darstellen und in den Vordergrund rücken, kein bloßer Mensch, sondern wahrer Sohn Gottes; auch nach diesen ist Jesu Leben, Wirken und Sterben ohne Anerkennung seiner wahren Gottessohnschaft nicht zu verstehen.[2] — Sie muß ferner alle Zeugnisse von Jesu Gottheit aus der urapostolischen Predigt von der die Apostelgeschichte berichtet, hinwegräumen. Denn auch nach dieser treten die Apostel als Zeugen für die Gottheit Jesu auf.[3] — Desgleichen muß sie alle die zahlreichen und unzweideutigen Paulinischen Zeugnisse für die Gottheit Jesu[4] beseitigen.

c) Aber wenn Jesus wirklich nur ein Mensch war und alle Quellen, aus denen die Gläubigen den Glauben schöpften, ihn nur als Menschen darstellten, wenn die Urapostel und die Evangelien und

---

[1] Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 183. 194 ff.

[2] Vgl. Knabenbauer, Kommentar, 28 f.; Schanz, Magazin für volkstümliche Apologetik, III, 1, 7 ff.; Jansen in Zeitschrift für katholische Theologie, 1909, 248 ff.; Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes (1912); Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu (1912). Religion, Christentum und Kirche, II, 207 ff. — Selbst Bousset (Was wissen wir von Jesus² [1905], 54) gesteht zu, daß „schon für Markus Jesus nicht etwa nur der Messias des jüdischen Volkes ist, sondern der wunderbare, ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtete".

[3] Religion, Christentum und Kirche, a. a. O. 237 ff. — Smith (Der vorchristliche Jesus [1906], 41) konstatiert in bezug auf die apostolische Predigt in der Apostelgeschichte: „Der Jesus Christus des ursprünglichen Christentums war nicht menschlicher, sondern göttlicher Art, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der Heiland, der Retter, der schützende Gott."

[4] Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus², 139 ff. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn (1908), 487 ff.

Paulus ihn nur als Menschen kannten und predigten, ist es dann nicht auch ein psychologisches Rätsel oder richtiger, ist es dann nicht eine absolute Unmöglichkeit, daß ein Apostelschüler ihn als Gott anbetete und predigte? Und wie kam die Welt durch die Predigt vom Menschen Jesus trotz der Torheit und des Ärgernisses des Kreuzes zum Glauben an ihn als den eingebornen Sohn Gottes?[1] Und zwar von Anfang an, da der Christusglaube in die Geschichte eintrat.[2]

IV. Resultat. Das „johanneische Problem" hat im letzten Grunde die absolute Leugnung der Gottheit Jesu zur Voraussetzung. Zur befriedigenden Lösung des Problems führt einzig das Bekenntnis Petri, das uns die Synoptiker berichten:[3] Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Mit der Anerkennung auch nur der Möglichkeit der Messianität und Gottheit Jesu ist auch der innere Befund des Evangeliums so wenig eine Instanz gegen seine durch die einstimmige kirchliche Tradition so wohl bezeugte johanneisch-apostolische Abfassung, daß auch er sie durchaus bestätigt.[4]

B. I. Jüngst bekämpfte die ungläubige Kritik unter Zustimmung nicht weniger mit Quellenscheidungshypothesen insbesonders auch die Einheit des Evangeliums, die bisher mit vereinzelten Ausnahmen festgehalten wurde, wie sehr auch die Meinungen über den Verfasser und die Glaubwürdigkeit auseinandergingen.

1. Zuerst versuchte J. Wellhausen[5] den Beweis, daß 16 Stellen des Evangeliums der Interpolation verdächtig seien. — Darauf kam Ed. Schwartz[6] durch quellenkritische Ausnutzung einzelner vermeintlicher Aporien (= formelle Unstimmigkeiten, Anstöße) im kanonischen Text zum Resultat: Im Evangelium seien eine (schwer, wenn nicht unmöglich abzugrenzende) Urschrift und mindestens zwei Bearbeitungen desselben zu unterscheiden. Der Verfasser der Urschrift, ein höchst individueller Dichter, habe in rücksichtsloser Gestaltung des überlieferten Stoffes und in ungeheurer Kühnheit der Erfindung das Bild des göttlichen Jesus geschaffen, wogegen die langen Reden, die Figur des Lieblingsjüngers, das Schema der Festreisen und die Chronologie den Bearbeitern zuzuschreiben seien. — Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangte sodann wieder Wellhausen[7] in Fortführung der Schwartzschen Kritik, wobei er sich vornehmlich auf die Schlußworte von 14, 31 und auf 7, 3f. stützte: Von einer Grundschrift (hauptsächlich frei gestalteter Erzählungsstoff), der originalen Schöpfung eines

---

[1] Schnehen (Der moderne Jesuskultus [1906], 7) sagt mit Recht: Nicht Jesus der Mensch hat die Gegner bezwungen und dem Christentum den Sieg verschafft, sondern Christus, der leidende, am Kreuze gestorbene Gottheiland. Vgl. auch § 42 und die dort verzeichnete Literatur.

[2] Vgl. 1 Kor. 1, 2. — [3] Matth. 16, 16.

[4] Vgl. H. Appel, Die Echtheit des Johannesevangeliums (1915).

[5] Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium (1907).

[6] Aporien im vierten Evangelium (Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1907 und 1908).

[7] Das Evangelium Johannis (1908).

Autors der ersten altchristlichen Literaturperiode (nicht des Johannes), sei eine Bearbeitung (die Arbeit mehrerer Hände) mit den Festreisen und mancherlei Ergänzungen aus der synoptischen Tradition zu scheiden. Das Evangelium sei wesentlich das Werk einer Schule.

2. Eine neue Kampfesphase bedeuten vor allem die Angriffe von Fr. Spitta[1] und H. Wendt[2]. Das Resultat, das Spitta nach langer Beschäftigung mit dem Problem auf Grund einer exegetischen Analyse des ganzen überlieferten Textes, die beim Nachtragskapitel (21) einsetzt, feststellte, ist folgendes: Das Evangelium setzt sich aus einer Grundschrift (hauptsächlich Erzählungsstoff, der auch die Festreisen zugehören) und aus einer nachapostolischen Bearbeitung zusammen.

Die mit voller Sicherheit ablösbare, alles Übernatürlichen entbehrende Grundschrift sei (mit höchster Wahrscheinlichkeit) ein sehr frühzeitiges Werk des Apostels Johannes und vielleicht die wichtigste Quelle für die Geschichte Jesu. Denn wohl biete der Verfasser keine vollständige Geschichte des Lebens Jesu, aber er berichte lauter Selbsterlebtes als Augen- und Ohrenzeuge. Der Bearbeiter dieser Grundschrift, dem auch das 21. Kapitel zugeschrieben wird, habe teils durch kurze Erläuterungen und Zusätze, teils durch Benutzung einer inzwischen entstandenen Evangelienschrift (oder auch mehrerer) und durch eine gründliche Umordnung der Stoffe das vierte Evangelium mit seiner nachapostolischen Christologie hergestellt, ein Werk mehr als doppelt so groß wie die Grundschrift. — Auch Wendt, der von anderen Gesichtspunkten ausgeht, nimmt im Evangelium zwei Schichten an, die sich deutlich voneinander abheben sollen. Er steht aber im stärksten Gegensatze zu Spitta. Seine Schichten (a potiori) sind nämlich: Eine primäre Redeschicht (der fast die gesamten Abschiedsreden zugehören), in der Hauptsache ein treue, mit den synoptischen Jesuworten inhaltlich in vollster Harmonie stehende Wiedergabe einer verlorengegangenen apostolischen Überlieferung, deren Verfasser mindestens höchstwahrscheinlich der Apostel Johannes sei, und eine sekundäre Erzählungsschicht, die vornehmlich den Zweck der mirakulosen Beglaubigung der Messianität Jesu verfolge.[3]

II. Eine eingehende Kritik der vorgeführten Hypothesen ist selbstverständlich Sache der Exegese. Hier genügen zu ihrer Würdigung einige Feststellungen mehr allgemeiner Art, womit berufene katholische

---

[1] Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu (1910).

[2] Die Schichten im vierten Evangelium (1911).

[3] Den genannten Kritikern reiht sich noch W. Soltau an, der in seiner neuesten Schrift (Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt, 1916) unser Evangelium aus einer Legende nach mündlichem Berichte des Apostels Johannes, aus synoptischen Perikopen und noch drei weiteren Schichten, deren letzte (Kap. 21 und anderes) erst nach 150 beigefügt worden sei, zusammengesetzt sein läßt. Trotzdem stellt er gleich anfangs fest, daß das vorliegende Evangelium eine schriftstellerische Einheit bilde, die durch die Gleichheit des Stiles, der Lebensanschauung, der Auffassung des Wesens von Christi Lehre und Person bestimmt hervortrete, und richtet damit sich selbst.

und akatholische Forscher verschiedener Richtung die Ergebnisse einer detaillierten Nachprüfung zusammenfassen.[1]

1. Die Vertreter der Quellenscheidung haben allem Anscheine nach von daher, daß sie mit dem überkommenen Glauben zerfallen sind, den Anstoß zu ihrer kritischen Beschäftigung empfangen (Zahn), und es kommt darin allzu laut das philosophische Vorurteil zu Wort (Weber). — In ihren Endresultaten stehen sie oft in einem diametralen Gegensatze, auch wo es sich um ganz wesentliche Hauptpunkte handelt, ein Beweis, auf welch unsicherem Boden sie sich bewegen. — Ihre Kritik ist oft von ganz subjektiven Motiven geleitet und ermangelt einer tieferen, in die Eigenart des Textes sich versenkenden Exegese. Sie ersetzen die Schwierigkeiten des vorliegenden Textes durch andere und größere. Sie fragen nicht, ob das Evangelium sein will, was sie von ihm voraussetzen, daß es sei. Sie messen und beurteilen das Evangelium nach dem Maßstabe der modernen Geschichtschreibung nach literarischen Kanones, die in der Tat nie oder fast nie auch von den ersten Meistern beobachtet worden sind. Sie nehmen keine Rücksicht darauf, daß das Evangelium nach den frühesten kirchlichen Zeugnissen ein „ungelehrter“ Apostel (Apg. 4, 13), im hohen Alter für einfache Christen zum Zwecke der Befestigung im Glauben und kaum auf einmal geschrieben hat, so daß man von vornherein eine literarische Musterleistung gar nicht erwarten kann, und daß die vermeintlichen Ergänzungen und Interpolationen ganz wohl nachträgliche Zusätze des greisen Verfassers selbst oder bezüglich engbegrenzter Wortgruppen auch Zutaten aus dem Schülerkreise sein können. Sie ignorieren vollständig die Frage, wie ein nach ihren Hypothesen entstandenes Evangelium gegenüber der in der Kirche alleinherrschenden synoptischen Tradition als johanneische Schrift Annerkennung finden konnte.[2]

2. Im einzelnen muß sich Schwartz sagen lassen, die Grundlage seiner Hypothese (die Analyse der Perikopen über den Lieblingsjünger [c. 13]) sei auf alle Fälle viel zu schwach, er breche, geradezu die Kritik herausfordernd, gewaltsam, beinahe burschikos, mit gänzlicher Ignorierung der Tradition und des evangelischen Selbstzeugnisses in den ersten zehn Zeilen dem Evangelium sein Herzstück aus und presse aus einem textlichen Querstand eine Folgerung von entscheidender Tragweite heraus; die ganze Argumentation sei hier verfehlt, gänzlich unberechtigt, der Tatbestand werde direkt verkehrt; das Verfahren des angenommenen Bearbeiters von c. 13 sei ganz unbegreiflich. Aus rein

---

[1] Vgl. Belser in Tübinger Quartalschrift, 93. Bd., 404ff. 569ff.; v. Keppler-Weber, Unseres Herrn Trost[2], Einleitung; Gregory, Wellhausen und Johannes (1910): Zahn, Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker (1911); Juncker, Zur neuesten Johanneskritik; Overbeck-Bernulli, Das Johannesevangelium (1911), Ausleitung; B. Weiß, Das Johannesevangelium als einheitliches Werk (1912); Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums (1912); E. Stange, Die Eigenart der Johanneischen Produktion (1914); G. Stettinger, Textfolge der Johanneischen Abschiedsreden (1918); Geschichtlichkeit der Johanneischen Abschiedsreden (1919).

[2] Vgl. oben 193.

exegetischer Gefühlslogik konstruiere er imaginäre Quellen und grenze er unermeßliche Überarbeitungen ab (Bernulli, Juncker). — Wellhausen wird nachgewiesen, seine Darlegungen seien ein wüster Haufe unbewiesener und unbeweisbarer Behauptungen nicht durchdachter Hypothesen und launenhafter Geschmacksurteile (Zahn). Die kritische Analyse der Abschiedsreden des Herrn (der Hauptstützpunkt seiner Hypothese) entbehre der sicheren exegetischen Grundlage, sei verfehlt und ein sehr gebrechliches Gebilde; in 7, 3f. (eine zweite Hauptstütze) trage er selbst den „hellen Unsinn" hinein und dann beschneide er den Satz, um seine völlig aus der Luft gegriffene Behauptung zu stützen; das zu Beweisende werde als Beweis für seine Hypothese genommen; er biege alles um, damit es seiner These sich anpasse. Der Verfasser seiner Grundschrift sei eine unmögliche Gestalt, und den Bearbeiter behandle er von vornherein als Idioten. — Auch Spitta erfuhr eine völlige Ablehnung (Zahn). Die Kritik des 21. Kapitels (der Angelpunkt seiner ganzen Hypothese) entbehre vom Anfang bis zum Ende eines tragfähigen Fundamentes. Am schlimmsten stehe es mit seinem Hauptargument aus Vers 14: sein Versuch, die Erscheinung Jesu mit dem Weinwunder und der Heilung des Königlichen zusammenzubringen, trage den Stempel der Willkür deutlichst an der Stirn. An Entgleisungen, die mehr erheiternd als überzeugend wirken, fehle es auch sonst nicht; sein Bearbeiter sei eine psychologische Merkwürdigkeit, er mute uns Unglaublichkeiten zu; seine Vorstellung und Darstellung der Anfänge von Jesu öffentlichem Auftreten sei nichts anderes als ein nebelhaftes Gebilde dichtender Phantasie an Stelle der durch die Quellen bezeugten Tatsachen. — Gegenüber Wendt wird festgestellt: Seine Hypothese fordere ganz im allgemeinen durch ihre starke Zwiespältigkeit und Halbheiten die schärfste Kritik heraus; seine Unstimmigkeiten im Evangelium beruhen auf falschem Verständnis; sein Hauptbeweis für den prinzipiellen theologischen Gegensatz zwischen den Rede- und Erzählungsstücken sei mit Entschiedenheit zu bestreiten.

III. So haben denn die vorgeführten Angriffe auf das vierte Evangelium zu erneuter glänzender Verteidigung des Kampfgegenstandes Anlaß gegeben, und seine Einheit ist aufs neue sichergestellt. Andererseits aber führten sie zu einer bedeutsamen Wendung in der Echtheitsfrage des Evangeliums. Spitta und Wendt nämlich sind, indem sie voneinander abweichend umfängliche Abschnitte des vierten Evangeliums, und zwar auch Abschnitte, die bisher von Kritik am schwersten in ihrer Echtheit verdächtigt wurden (wie die Streit- und Abschiedsreden des Herrn) nach ihrem Inhalte als echtes Gut aus apostolischer Zeit und apostolischem Kreise feststellen, zu Zeugen der Echtheit des ganzen einheitlichen Werkes nach seinem inneren Befunde geworden.

## § 71. Die Integrität des vierten Evangeliums.

A. Von nicht wenigen akatholischen Gelehrten, welche die Echtheit des Evangeliums anerkennen, wird seine Integrität bestritten. —

Drei Abschnitte werden hinsichtlich ihrer Echtheit angezweifelt oder als unecht verworfen.

I. Aus äußeren und inneren Gründen wird 5, 4 als spätere Glosse bezeichnet. Der Vers fehle in den ältesten Handschriften des Urtextes (B ℵ C) und werde in anderen als zweifelhaft notiert. Auch eine Reihe von Versionen enthalte ihn nicht. — Sein Inhalt gehöre dem Volksglauben an.[1]

II. Aus ähnlichen Gründen wird die Perikope von der Ehebrecherin (7, 53—8, 11) dem Apostel Johannes abgesprochen, wenn auch nichts im Wege stehe, die uralte Erzählung selbst für geschichtlich zu halten.[2] — Der Abschnitt fehle in den ältesten griechischen Unzialen (B ℵ A C), vielen Minuskelhandschriften und zahlreichen Evangeliarien, in mehreren altlateinischen Handschriften, den meisten syrischen Kodizes, in der koptischen und gotischen Übersetzung; er werde von keinem der griechischen Väter erklärt. In Handschriften der Ferrargruppe stehe die Perikope hinter Lukas 21, 38, in anderen Minuskeln und armenischen Handschriften hinter Joh. 21 als Anhang. Außerdem beweise die Sprache, daß Johannes hier nicht rede.

III. Kapitel 21 soll, da 20—23 seinen Tod voraussetze,[3] erst nach dem Tode des Evangelisten dem Evangelium beigefügt worden sein.[4]

B. Die Echtheit der vorgeführten Abschnitte läßt sich jedoch in durchaus befriedigender Weise verteidigen.

Zu I. — Das Fehlen des Verses in den genannten Handschriften und Versionen entscheidet nicht. — Viele alte Handschriften des Urtextes (darunter AC³EFG u. a.) und fast sämtliche Übersetzungen (darunter mit Ausnahme weniger Handschriften die Vetus latina und Vulgata) enthalten den Abschnitt. — Schon Tertullian[5] bezeugt klar und deutlich die Echtheit.[6] — Der Zusammenhang fordert die Beibehaltung des Verses, dessen richtigverstandener Inhalt nur dem Unglauben anstößig sein kann.[7]

Zu II. — Auch hier läßt sich auf Grund der äußeren Bezeugung kein sicheres Urteil fällen. 1. Die Perikope findet sich in der Mehrheit der vorhandenen Unzialen (unter diesen in D) und in mehr als 300 Minuskelhandschriften. Zur Zeit des Hieronymus stand sie in vielen griechischen und lateinischen Kodizes.[8] Viele altlateinische, alle Vulgatahandschriften, die äthiopische und andere Übersetzungen enthalten

---

[1] Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, v. Soden u. a. entfernten den Vers als unecht.

[2] Vgl. Zahn, Einleitung³, II, 568. Nach Eusebius (Hist eccl., XII, 39, 17) stand sie bei Papias und im Hebräerevangelium. Siehe Linder, S. J., Papias und die Perikope von der Ehebrecherin (Zeitschrift für kath. Theologie, XL, 191 ff.).

[3] So neuestens Harnack, Chronologie, 676.

[4] Zahn (Einleitung, II, 493 ff.) läßt 21, 1—23 zu Lebzeiten des Johannes von Leuten seiner Umgebung nach wiederholter Erzählung mit Genehmigung oder geradezu im Auftrage des Apostels geschrieben sein, so daß der Abschnitt inhaltlich und wesentlich auch der Form nach dem Evangelisten angehöre.

[5] De baptismo, 5. — [6] Vgl. Brandscheid, Einleitung, 177 f.

[7] Vgl. Knabenbauer (Kommentar) zur Stelle. — [8] Adv. Pelag., II, 17.

sie.[1] — Den griechischen Vätern, deren Kommentare zum Teil nur lückenhaft auf uns gekommen sind wie jene des Origenes und Cyrillus Alexandrinus, können die Costitutiones apostolicae[2] und die lateinischen Erklärer, wie Augustinus, Hieronymus, Ambrosius u. a. gegenübergestellt werden, die den Abschnitt als echt anerkennen. — Die Stellung der Perikope in der Ferrargruppe ist eine kaum mögliche.[3]

2. Auch der mehrfach von der johanneischen Diktion abweichenden und dem synoptischen (lukanischen) Typus sich nähernden sprachlichen Form kann ein entscheidendes Gewicht nicht beigelegt werden. Die Perikope liegt heute in verschiedenen Rezensionen vor und enthält eine solche Menge verschiedener Lesarten, daß es schwer ist, über den ursprünglichen Text ein Urteil abzugeben.[4] — Übrigens steht der Annahme nichts entgegen, Johannes habe den Abschnitt in einer bereits gegebenen Form aufgenommen.

3. Die Perikope erweist sich nicht bloß inhaltlich als gut johanneisch, sie erscheint auch für den Zusammenhang kaum entbehrlich. Streicht man nämlich dieselbe, so hat man nicht bloß für den Ausspruch 8, 15 keine rechte Veranlassung, für 8, 20 keine rechte Vermittlung, sondern man kommt auch aus dem letzten Festtag 7, 37 gar nicht heraus.[5]

4. Endlich ist es schwer begreiflich, wie der sprachlich angeblich so unjohanneische Abschnitt dem vierten Evangelium hätte eingefügt werden können. Wohl aber läßt sich seine Weglassung daraus erklären, daß man ihn vielfach für die kirchliche Vorlesung für unpassend ansah, weil die große Erbarmung des Herrn gegen die Ehebrecherin dort, wo gegen die Unzucht gekämpft werden mußte, leicht mißbraucht werden konnte.[6] Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht der Umstand, daß die Erzählung gerade in den Lektionarien so häufig fehlt.[7]

Zusatz. Nach Belsers neuester Ansicht[8] gehört die Perikope zur apostolisch-johanneischen Tradition, stand aber von Anfang an nicht im Autograph des Evangelisten, sondern wurde (wie 5, 3b. 4; 19, 35 und 21, 24. 25) von Aristion, dem Jünger Jesu und langjährigen Mitarbeiter des Johannes, über direkte Bevollmächtigung durch den Apostel dem Evangelium eingefügt.

Zu III. — 1. Die Echtheit des Schlußkapitels des Evangeliums steht kritisch durchaus sicher, da es in sämtlichen Handschriften und Übersetzungen enthalten ist.[9] — Außerdem fügt es sich dem Plane des Evangeliums vortrefflich und notwendig ein[10] und zeigt es auch sprach-

---

1 Vgl. Brandscheid, a. a. O. 180; Cornely, Introd., III, 233.
2 II, 24. — 3 Blaß, Evang. sec. Luc. (1897), XLVII.
4 Vgl. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes, I, 1, 486 ff.
5 Hilgenfeld, Einleitung, 707.
6 Vgl. Ambrosius, Apol. Dav., II, 1; Augustinus, De conjug. adult., II, 7.
7 Schanz, Kommentar, 327 ff.; Pölzl, Kommentar³, 223.
8 Tübinger Quartalschrift, 1912, 33 ff.
9 Nur Vers 25 fehlt in wenigen Handschriften.
10 Vgl. Aug. Rösler, Korrespondenz der Associatio perseverantiae sacerd., XXV, 4.

lich im wesentlichen durchaus das Gepräge des Evangeliums.[1] — Daß die Verse 20—23 den Tod des Lieblingsjüngers voraussetzen, ist eine haltlose Voraussetzung.[2]

2. Zuzugeben ist nur, daß das Kapitel als Anhang erscheint, da Kapitel 20 einen förmlichen Schluß des Evangeliums aufzeigt (V. 30. 31), und daß etwa 24b und 25 von den ersten Empfängern des Evangeliums als Zeugnis seiner Glaubwürdigkeit beigefügt wurden. Doch ist auch letzteres nicht unbestritten.[3]

## § 72. Ort und Zeit der Abfassung des Evangeliums.

I. Als Ort der Abfassung des vierten Evangeliums nennt Irenäus[4] ausdrücklich Ephesus. — Die von Späteren bezeugte Nachricht, dasselbe sei auf Patmos geschrieben worden, hat dagegen wenig Wahrscheinlichkeit.

II. Über die Zeit der Abfassung enthält die älteste Tradition kein bestimmtes Datum. Doch läßt sich dasselbe durch folgende Erwägungen annähernd bestimmen. 1. Das Evangelium wurde nach den Synoptikern geschrieben. 2. Nach dem Tode des Petrus, da 21, 18 auf seinen Kreuzestod Bezug nimmt.[5] 3. Nach der Zerstörung Jerusalems, da der Verfasser fast durchaus die Zeitform der Vergangenheit gebraucht, wenn von Örtlichkeiten in und um Jerusalem die Rede ist.[6] 4. Die unter den Gläubigen Kleinasiens entstandenen Sage, Johannes werde nicht sterben (21, 23), hat ein sehr hohes Alter des Apostels zur Voraussetzung. 5. Die gegen Cerinth, die Ebioniten und Juden gerichtete Tendenz des Evangeliums weist auf das Ende des 1. Jahrhunderts.[7]

Danach dürfte die Abfassung des Evangeliums in das letzte Dezennium des 1. Jahrhunderts zu verlegen sein.[8]

Zusatz. Das alte lateinische argumentum Johannis[9], Epiphanius[10] u. a. lassen das Evangelium erst nach der Apokalypse, beziehungsweise nach der

---

[1] Auch Harnack gesteht zu, daß derjenige, der Kap. 1—20 geschrieben, auch Kap. 21 verfaßt habe (Chronologie, 676). Freilich meint Harnack nicht den Apostel Johannes.

[2] Vgl. Tübinger Quartalschrift, 1898, 236.

[3] Vgl. Cornely, Introd., III, 235ff.; meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 185ff. — Zahn, Einleitung, II, 93ff.; Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evangelium Johannis, Kap. 21 (1904); Hausleiter, Zwei apostolische Zeugen für das Johannesevangelium (1904). — [4] III, 1, 1.

[5] Allerdings ist die Stelle zunächst nur beweisend für die Abfassung des Nachtrages. Aber zwischen der Abfassung des Evangeliums und der Beifügung des Nachtrages kann eine längere Zeit nicht liegen. Vgl. Zahn, Das Evangelium des Johannes, 16f.

[6] 11, 18; 18, 1; 19, 41. — 5, 2 spricht nicht dagegen.

[7] Vgl. Cornely, III, 260; Schaefer-Meinertz, Einleitung², 360ff.; Zahn, Einleitung, II³, 472, Anm. 24.

[8] Schanz, Cornely, Pölzl, Belser (92—96).

[9] Siehe bei Wordsworth, 486.

[10] Haer., 51, 12.

Rückkehr des Apostels von Patmos (nach 95) geschrieben sein.[1] — Einzelne neuere Gelehrte halten seine Entstehung im siebenten Dezennium des 1. Jahrhunderts für wahrscheinlich.[2] Neuestens hat auch das sechste und vierte Dezennium protestantischerseits Verteidiger gefunden.[3]

4. Kapitel.

# Die Apostelgeschichte.[4]

## § 73. Überschrift, Inhalt und Gliederung.

I. 1. Das fünfte historische Buch des Neuen Testamentes trägt in den Handschriften des Urtextes den Titel: *πράξεις ἀποστόλων*[5] (*πράξεις τῶν ἀποστόλων* min.) oder blaß *πράξεις*[6].

Dieser Titel stammt aus der ältesten Zeit, wohl sicher schon aus dem 2. Jahrhundert,[7] wenn er nicht, wie Chrysostomus[8] meint, vom Verfasser selbst herrührt.

2. Auch die lateinische Überschrift: Acta oder Actus apostolorum gebrauchen die lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller seit dem 2. Jahrhundert.[9]

3. Der deutsche Titel: Apostelgeschichte gibt den Sinn der griechischen und lateinischen Überschrift genau wieder. Denn im späteren griechischen Sprachgebrauche bedeutet *πράξεις*, wie lateinisch acta, nicht Taten, sondern Geschichte.

II. 1. Dem Inhalte des Buches scheint der Titel insofern wenig zu entsprechen,[10] als es einerseits nur einen Teil der Geschichte einiger Apostel enthält, andererseis insbesondere auch der Diakone Stephanus und Philippus und des Barnabas in ausgezeichneter Weise gedacht wird.[11] — Allerdings werden 1, 13 die Namen aller Apostel genannt, und wird im Anfange mehreres berichtet, was allen gemeinschaftlich ist;[12] aber nur die Geschichte von sieben Aposteln (mit Einschluß des Matthias und des Verräters Judas) wird berücksichtigt und nur die Geschichte zweier Apostel, des hl. Petrus und Paulus, ausführlicher, jedoch keineswegs vollständig, vorgeführt.

2. Die Geschichte des Petrus schließt nämlich mit seinem Weggange aus Jerusalem (42) nach dem Martertode des Jakobus (12, 17),

[1] Vgl. Kaulen, III[5], 91; Schanz, Kommentar, 48.
[2] Reithmayr, Einleitung, 421; Resch, Texte und Untersuchungen, X, 4.
[3] Wuttig, Küppers, a. a. O.; Gebhardt, Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums (1906).
[4] Neuere Kommentare: Bisping[2] (1871); Felten (1892); Knabenbauer, S. J. (1899); Belser (1905); Camerlynk[6] (1910); Dentler (1912); Steinmann (1913).
[5] BD. — [6] ℵ, Koptische und syrische Übersetzung.
[7] Clem. Alex., Strom., 5, 12. — [8] Sermo in princ. Act., 1, 3.
[9] Fragm. Mur.; Irenäus (III, 13, 3; 5, 1), Tertullian (Adv. Marc., V, 2).
[10] Vgl. dagegen Cornely und Kirchenlexikon, I, Sp. 1112f.
[11] C. 6. 7. 8. 11. 13. 14.
[12] 2, 1ff. 37, 42; 4, 33ff.; 5, 12. 18; 6, 6; 8, 1. 14 u. ö.

nur seiner Tätigkeit auf dem Apostelkonzil geschieht noch Erwähnung (15). Die Geschichte des Paulus endet mit einer allgemeinen Notiz über seine während der ersten Gefangenschaft in Rom ausgeübte Wirksamkeit (28, 31). Über sein ferneres Schicksal und Wirken erfahren wir nichts. Aber auch aus dem früheren Leben des Apostels sind manche Ereignisse übergangen und uns nur aus seinen Briefen bekannt.[1]

III. Die Apostelgeschichte läßt sich in zwei Hauptteile gliedern, die sich jedoch nicht scharf voneinander trennen lassen. Im ersten Teile (1, 1—9, 43) lassen sich wiederum zwei, im zweiten (10, 1—28, 31) drei Abschnitte unterscheiden.[2]

1. Erster Teil. a) Der erste Abschnitt (1, 1—8, 4) erzählt nach vorausgeschicktem Prolog (1, 1—3) zunächst die Himmelfahrt des Herrn und die Wahl des Matthias zum Apostel (1, 4—26), schildert sodann in ausführlicher Weise die Gründung der Kirche am Pfingstfeste durch die Herabkunft des Heiligen Geistes und die Predigt der Apostel, insbesondere des hl. Petrus (2, 1—41), ferner den Zustand der jerusalemischen Urgemeinde und deren Wachstum trotz der Feindseligkeiten des Synedriums und trotz innerer Schwierigkeiten (2, 42—5, 42). — Daran schließt sich der Bericht über die Einsetzung der sieben Diakone, über die Wirksamkeit und Steinigung des hl. Stephanus, die das Signal zu einer großen Verfolgung der Kirche in Jerusalem wird, an der Saulus hervorragenden Anteil nimmt und die die Gläubigen über die Gegenden von Judäa und Samaria zerstreut (6, 1—8, 4).

b) Der zweite Abschnitt (8, 5—9, 43) berichtet die Bekehrung Samarias (8, 5—25), die Taufe eines Äthiopiers durch Philippus (9, 26—40), die Bekehrung und erste Tätigkeit des Paulus in Damaskus und Jerusalem (9, 1—30) und eine Rundreise Petri bei den Kirchen Palästinas (9, 31—43).

2. Zweiter Teil. a) Der erste Abschnitt (10, 1—12, 25) erzählt die erste Ausbreitung des Christentums unter den Heiden. Petrus nimmt auf himmlische Weisung den römischen Hauptmann Cornelius in die Kirche auf und rechtfertigt seine Tat vor der Gemeinde in Jerusalem (10, 1—11, 18). Eine zahlreiche Gemeinde ersteht in Antiochia (Syrien), die der Leitung des Barnabas unterstellt wird und der bald auch Paulus seine Tätigkeit widmet (11, 19—26). Die Gemeinde in Antiochia unterstützt die Brüder in Judäa in einer Hungersnot (11, 27—30). — Nach dem Martertode des Zebedäiden Jakobus wird Petrus von Herodes Agrippa in den Kerker geworfen; wunderbar befreit, zieht er an einen andern Ort (Rom). Ende des Herodes (12. Kapitel).

b) Im zweiten Abschnitte (13, 1—21, 17) kommt nebst dem Berichte über das Apostelkonzil (15, 1—33) die großartige Tätigkeit des Weltapostels Paulus auf einer dreifachen Missionsreise zur Darstellung.

[1] Vgl. z. B. Gal. 1, 17; Röm. 15, 19; 2 Kor. 11, 23 ff.
[2] Andere Einteilungen siehe bei Felten, Die Apostelgeschichte (1892), 3.

c) Der dritte Abschnitt (21, 18—28, 31) erzählt Pauli Gefangennahme in Jerusalem, seine Gefangenschaft in Cäsarea (21, 18—26, 32), seine Reise nach Rom (27, 1—28, 15) und schließt mit der Mitteilung, daß der Apostel zwei volle Jahre in einer Mietwohnung gefangengehalten wurde und nach vergeblichem Bemühen um die Juden seine Tätigkeit den Heiden zuwandte (28, 16—31).

IV. Nach dem dargelegten Inhalte ist die Apostelgeschichte weder eine wirkliche Geschichte der Apostel noch eine vollständige Geschichte der Urkirche.[1] Sie bietet vielmehr in einzelnen Bildern einen Überblick über die Geschichte der Gründung und ersten Entwicklung der Kirche unter den Juden in Palästina mit ganz besonderer Berücksichtigung der Wirksamkeit des Apostelfürsten Petrus bis zu dessen Weggange aus Jerusalem (nach Rom) und der weiteren Ausbreitung des Christentums unter den Heiden der östlichen Provinzen des Römischen Reiches mit fast ausschließlicher Beschränkung auf die Missionstätigkeit und das Schicksal des Weltapostels Paulus bis zu dessen zweijährigen Gefangenschaft in Rom.

Zusatz. Es kann keinem Leser der Apostelgeschichte entgehen, daß sie nicht selten genaue chronologische Angaben vermissen läßt,[2] daß sie ferner, abgesehen von der jerusalemischen Gemeinde, fast nur Bilder der äußeren Ausbreitung der Kirche zeichnet, während sie das innerkirchliche Leben der Gemeinden (wie z. B. Gottesdienst, Sakramente, Hierarchie, Glaubenslehre) meist nicht berührt. Beides hängt wohl mit dem Zwecke der Schrift zusammen; letzteres mag aber auch in der von Christus empfohlenen Arkandisziplin seine Erklärung finden. Aus dem Zwecke der Schrift wird sich auch erklären, daß die Briefe Pauli ganz übergangen sind.

## § 74. Die Echtheit der Apostelgeschichte.[3]

A. Äußere Zeugnisse. — I. Indirekte. 1. Schon die apostolischen Väter kennen und gebrauchen die Apostelgeschichte als Heilige Schrift. Klemens von Rom zitiert sie bestimmt;[4] auch bei Ignatius, Polykarp, im Martyrium Polycarpi und bei Hermas läßt sich ihr Gebrauch nicht bestreiten.[5] 2. Sicher und klar sind die Zeugnisse des Justinus Martyr[6]. — 3. Dazu kommen die ältesten Versionen, die Zeugnisse der ältesten Häretiker, welche die Apostelgeschichte teils verwarfen (Marcion[7], Severianer)[8], teils gebrauchten (Ebioniten[9], Theodot[10]), und apokryphe Schriften.[11]

---

[1] Vgl. B. Schaefer, Frankfurter zeitgemäße Broschüren, 1890, 3.
[2] Vgl. Harnack, Die Apostelgeschichte (1908), 21 ff. — [3] Vgl. Anhang V.
[4] Epist. ad Cor. 2, 1 (Apg. 20, 35); 18, 1 (13, 22).
[5] Vgl. Funck, Index.
[6] Cohort. ad Graecos, 10 (7, 22); Dial., 36 (26, 22); Apol. I, 50 (13, 37).
[7] Tertullian, Contra Marc., V, 2 f.
[8] Eusebius, Hist. Eccl., IV, 29, 5. — [9] Epiphanius, Haer., 30, 16.
[10] Epiphanius, Haer., 54, 5. — [11] Testamentum Beniamini, 9, 11.

II. Direkte. 1. Bald nach Justin finden sich zahlreiche direkte Zeugnisse für die Abfassung des Buches durch Lukas. So bezeugen diesen Glauben für die nordafrikanische Kirche das Fragment Muratoris und Tertullian[1], für die gallische Kirche Irenäus[2] und die Gemeinden von Lyon und Vienne[3], für die alexandrinische Kirche Klemens von Alexandrien[4] und Origenes[5]. Mit diesen stimmen alle späteren Zeugnisse überein. — 2. Hieraus ergibt sich, daß bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts im Abendlande wie im Morgenlande Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte bezeugt wird und der hl. Hieronymus nur den beständigen Glauben der Gesamtkirche zum Ausdrucke bringt, wenn er schreibt:[6] Lucas aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicarum πράξεων praenotavit, cujus historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit.

Zusatz. Über die volle Glaubwürdigkeit der kirchlichen Tradition bemerkt Blaß[7]: Non apostolo alicui libellus tribuitur neque omnino homini illustriori, sed plane obscuro, quique ignotus mansisset, nisi Paulus nomen ejus locis compluribus breviter commemorasset.

B. Innere Gründe. — I. 1. Der Verfasser der sogenannten Wir-Berichte der Apostelgeschichte, das heißt jener Abschnitte, worin der Berichterstatter als Augen- und Ohrenzeuge in der ersten Person der Mehrzahl erzählt, ist zweifellos ein Reisegefährte und Mitarbeiter des hl. Paulus.[8]

2. Von allen in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen genannten Paulusbegleitern (Lukas, Timotheus, Titus, Silas, Markus, Erastus, Sopater, Aristarch, Demas, Secundus und Gaius) kann dieser nur der Arzt Lukas sein.[9]

II. Die Wir-Berichte stehen aber nicht bloß mit dem unmittelbar Vorhergehenden und Nachfolgenden im engsten Zusammenhang, sie zeigen auch in Wortschatz, Syntax, Stil und in sachlicher Hinsicht mit den übrigen Teilen des Werkes im ganzen eine so frappante Übereinstimmung, daß die Annahme verschiedener Verfasser unmöglich erscheint. Also ist der Verfasser der Wir-Berichte identisch mit dem Verfasser des ganzen Werkes. Mit anderen Worten: der Arzt Lukas ist der Verfasser der ganzen Apostelgeschichte.

---

[1] Contra Marc., V, 2 f.; De jejunio, 10; De praescr., 22.
[2] III, 14, 1. — [3] Eusebius, Hist. Eccl., V, 2, 5.
[4] Adumb. in 1 Petr.; Strom., V, 12. — [5] Contra Celsum, 6, 11.
[6] De viris illustr., 7. — [7] Act. ap. ed. philolog. (1895), 1.
[8] 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 2—28, 16. — Harnack, Der Arzt Lukas, 6: Die tollkühne Annahme, dieses „Wir" sei eine schriftstellerische Fälschung", ist seit langem verstummt.
[9] Vgl. Belser, Einleitung², 148; Cornely, III, 321 ff.; Felten, Apostelgeschichte, 18 f. — Harnack, Der Arzt Lukas, 6, stellt fest: Gegen die Annahme erhebt sich kaum noch eine Stimme, hinter diesem „Wir" stehe und schreibe der Paulusbegleiter Lukas. Vgl. 12 ff.

Zusatz. Das im ersten Teile stärker hervortretende semitische Kolorit kann keineswegs gegen die Einheit des Verfassers geltend gemacht werden; dasselbe findet seine Erklärung aus der Anlehnung an die Form der mündlichen Überlieferung oder auch aus der Benutzung hebräisch abgefaßter Vorlagen.[1]

III. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die große Verwandtschaft der Apostelgeschichte mit dem Lukanischen Evangelium in Hinsicht auf Tendenz, Sprache und Darstellung.[2]

Zusätze. 1. Wenn es wahr ist, was neuestens nach Blaß auch Belser[3] nachgewiesen zu haben glaubt, daß nämlich der Kodex D (Cantabrigiensis) eine ältere Textgestalt (die ursprüngliche Niederschrift) der Apostelgeschichte von der Hand des Lukas enthalte, so wäre genannte Handschrift der allerzuverlässigste Zeuge der Einheit und Echtheit des kanonischen Buches. Doch hat die Hypothese auch entschiedenen Widerspruch gefunden.[4]

2. Die Einwände gegen die Abfassung der Apostelgeschichte durch Lukas werden nach Harnacks Untersuchungen wohl allmählich ganz verstummen. Die Kritik wird mit Harnack einsehen, „daß sie in die Irre gegangen ist und die Tradition recht hat" (Lukas der Arzt, III) und daß sie „nach langen Bemühungen zur Behauptung verlassener Positionen zurückkehren muß" (Apostelgeschichte, 225). — Es darf aber nicht übersehen werden, daß Harnack trotzdem in Hinsicht auf den übernatürlichen Inhalt wie der übrigen heiligen Schriften so auch der Apostelgeschichte am äußersten Rationalismus festhält. Diesbezüglich gähnt also noch immer eine unüberbrückbare Kluft zwischen der gläubigen Bibelforschung und der modernen Kritik.[5]

3. Wenn der hl. Chrysostomus im Eingange seiner Homilien über die Apostelgeschichte bemerkt, vielen seiner Zuhörer sei dies Buch unbekannt, so sind seine Worte nur ein rednerischer Tadel, da er ja selbst an einer andern Stelle (hom. 4, 3) berichtet, die Väter hätten die Vorlesung dieses Buches am Pfingstfeste vorgeschrieben.

## § 75. Zweck der Apostelgeschichte.[6]

I. 1. Die Apostelgeschichte ist wie das Lukasevangelium dem Theophilus gewidmet und gibt sich schon dadurch als Fortsetzung des Lukanischen Evangeliums zu erkennen. Außerdem wird das

[1] Vgl. Gutberlet im Kirchenlexikon, I, Sp. 1116.

[2] Vgl. zu II, III: Harnack, Lukas, der Arzt, 19ff., 138ff.; die Apostelgeschichte (1908); Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien (1911), 1—62; Friedrich, Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, Werke desselben Verfassers (1890); Hückelheim, Zweck der Apostelgeschichte (1908), 51ff.

[3] Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, 1897. Die Apostelgeschichte (1908), 30f. Auch Zahn (Einleitung, II³, 341ff., und Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas, 1916) stimmt im wesentlichen bei.

[4] Vgl. B. Weiß, Der Kodex D in der Apostelgeschichte (1897); Felten, Literarische Rundschau, 1898, 103ff.; Sickenberger, Einleitung, 84.

[5] Vgl. Pastor bonus, XXIII, II, 641f.

[6] Vgl. Hückelheim, a. a. O. 86ff.

Evangelium im Prolog der Apostelgeschichte (1, 1) ausdrücklich als πρῶτος λόγος bezeichnet. Deshalb kann schon von vorherein auch ein und derselbe **Hauptzweck** beider Schriften angenommen werden.

2. Die Richtigkeit dieser Annahme wird aber auch durch den Inhalt der Apostelgeschichte vollauf bestätigt, und läßt sich ihre hauptsächliche Tendenz dahin formulieren: die Apostelgeschichte will durch einen geschichtlichen Überblick über die wunderbare Gründung der Kirche und den Siegeslauf des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, von Jerusalem bis **Rom**, **das Christentum als Gotteswerk** erweisen, und zwar als Werk, das Gott für alle Menschen bestimmte und das er durch die Predigt der mit der Kraft und Weisheit des Heiligen Geistes ausgerüsteten Apostel vollbrachte.

3. Zahlreiche Einzelheiten dienen diesem Zwecke: der an der Spitze der Darstellung stehende Auftrag Christi: Accipietis virtutem supervenientis Spiritus s. in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judaea et Samaria usque ad ultimum terrae;[1] das Pfingstwunder mit der wunderbaren Umwandlung und übernatürlichen Ausrüstung der Apostel,[2] alle Wunder und Zeichen, durch welche Gott das apostolische Zeugnis von Anfang an bestätigte,[3] die Bekehrung und Berufung Pauli,[4] die Aufnahme des heidnischen Hauptmannes Kornelius über göttliche Weisung,[5] die Aussonderung und Aussendung des Paulus und Barnabas zum Heidenapostolat auf Weisung des Heiligen Geistes,[6] die übernatürliche Leitung des Apostels Paulus auf seinen Missionsreisen,[7] der Bericht über das Apostelkonzil,[8] die Standhaftigkeit und der Starkmut der Apostel, der Erfolg ihrer Predigt trotz aller Verfolgung, das heilige Leben der ersten Gläubigen und vieles andere.[9]

II. Mit der angegebenen Haupttendenz verbindet sich der **Nebenzweck**, den hervorragenden Anteil aufzuweisen, den die Apostelfürsten **Petrus** und **Paulus** als besondere Werkzeuge Gottes durch die Kraft ihres Zeugnisses und ihrer Wunder an der Ausbreitung des Christentums genommen. — Daraus erklärt es sich, das in den zwölf ersten Kapiteln fast nur von der Wirksamkeit **Petri**, in den übrigen fast ausschließlich von der Tätigkeit **Pauli** die Rede ist, während selbst eines Johannes und der beiden Jakobi sozusagen nur im Vorübergehen Erwähnung geschieht.[10]

**Zusatz.** Wenn die Apostelgeschichte von der durch die Tradition sicher bezeugten Gründung der römischen Gemeinde durch **Petrus** nichts berichtet und sich diesbezüglich mit der Notiz über seine Abreise von Jerusalem an einen

[1] 1, 8. — [2] C. 2.
[3] 2, 43; 3, 1 ff.; 5, 12. 15; 9, 36 ff.; 12, 3 ff.; 19, 11. 12 u. ö.
[4] C. 9. — [5] C. 10. — [6] 13, 2.
[7] 16, 6. 7. 9; 18, 9; 20, 23; 23, 11; 27, 23 f. — [8] C. 15.
[9] Vgl. **Schaefer**, a. a. O. 82 ff.; **Felten**, 5 f.
[10] Vgl. 3, 1. 3. 4. 11; 8, 14; 12, 2; 15, 13 ff.; 21, 8. Über den angeblichen Parallelismus in der Darstellung der Wirksamkeit der beiden Apostelfürsten vgl. **Felten**, 13; **Trenkle**, 139; **Schaefer-Meinertz**, 384 f.

andern Ort (Rom)[1] begnügt, und wenn sie von einer detaillierten Darlegung der Wirksamkeit Pauli während seiner ersten Gefangenschaft in Rom absieht, so findet diese Tatsache vielleicht darin ihre natürliche Erklärung, daß die römische Tätigkeit beider dem Theophilus ohnehin genau bekannt war, oder darin, daß Lukas eben mit dem Einzuge des Evangeliums in das Zentrum der römischen Weltmacht den Bericht über die Tätigkeit der beiden Hauptzeugen Christi für die Ausbreitung des Christentums schließen wollte.[2]

III. 1. Endlich ist auch eine apologetische Tendenz der Apostelgeschichte in der Richtung sicher anzunehmen, daß sie den geschichtlichen Nachweis liefern will, wie das für alle[3] bestimmte Evangelium zuerst den Juden als dem Volke der Auserwählung angeboten, sodann aber, weil von diesen zurückgewiesen, durch göttliche Veranstaltung den heilsempfänglichen Heiden verkündet wurde.[4]

2. Als Beleg hiefür diene folgendes. Nach dem Auftrage des Herrn richteten Petrus wie Paulus ihre Predigt zuerst ausschließlich an die Juden.[5] Aber wie die Führer Israels in Jerusalem von Anfang an gegen das Evangelium eine feindliche Haltung einnehmen, die bald zur blutigen Verfolgung der Kirche fortschreitet, so daß Stephanus gegen sie die Anklage erhebt: „Ihr widersteht allezeit dem Heiligen Geiste",[6] so findet später auch Paulus überall nur Widerspruch und Verfolgung seitens der Juden.[7] — So geht denn Israel in seiner Mehrheit des angebotenen Heiles verlustig, weil es das Wort Gottes von sich stößt und sich des ewigen Lebens nicht wert erachtet,[8] und das Reich Gottes kommt nach göttlichem Ratschlusse und durch göttliche Veranstaltung[9] zu den Heiden, die es freudig und heilsbegierig aufnehmen.[10]

Zusätze. 1. Nach Belser[11] will der Verfasser der Apostelgeschichte auch durch Schilderung der Wirksamkeit Pauli und seines Verhaltens zum römischen Staate und dessen Vertretern seine Person und die christliche Kirche gegen Anklagen und Anschuldigungen verteidigen. In ähnlicher Weise bezeichnet B. Schaefer[12] als besonderen Zweck der Apostelgeschichte den Nachweis der politischen Existenzberechtigung der christlichen Religionsgenossenschaft innerhalb des Römischen Reiches.[13]

---

[1] 12, 17. Vgl. hierüber Felten und Knabenbauer zur Stelle. Belser, Tübinger Quartalschrift, 1898, 188 ff.

[2] Vgl. Hückelheim, a. a. O. 123. Andere Meinungen über den Schluß der Apostelgeschichte siehe Revue biblique, 1895, 338. Vgl. Anhang V, 4.

[3] Vgl. 1, 8; 2, 4 ff. — [4] Vgl. B. Schaefer, 86 ff.; Kaulen, III⁵, 96 f.

[5] 2, 14; 3, 12. 17. 25; 9, 20; 13, 46 (vobis oportebat primum loqui verbum); 18, 4; 19, 8; 28, 17.

[6] 7, 51. — [7] 13, 45; 17, 5; 18, 6. 12. — [8] 13, 46. Vgl. 28, 25 ff.

[9] Siehe oben I, 3.

[10] 8, 9. 39; 10, 33; 11, 21; 13, 7. 48. 52; 14, 26; 16, 14. 15. 34; 19, 17 ff.; 28, 28.

[11] Einleitung, 163 f.; vgl. auch Ramsay, Paulus in der Apostelgeschichte (1898), 230. — [12] A. a. O. 90 ff.

[13] Vgl. dagegen Felten, 14 f.; Cornely, III, 328; Knabenbauer, Kommentar, 5; Trenkle, Einleitung, 141.

2. Die heiligen Väter haben sich mit dem Zwecke der Apostelgeschichte wenig befaßt. Nur der hl. Chrysostomus sagt[1]: Die Evangelien enthielten die Geschichte dessen, was Christus getan und geredet; die Apostelgeschichte aber enthalte die Geschichte dessen, was der Heilige Geist tat und redete. Danach wird die Apostelgeschichte auch das Evangelium vom Heiligen Geiste genannt.[2]

## § 76. Die Quellen der Apostelgeschichte.

I. Von der Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte kann nicht Umgang genommen werden, weil der Verfasser nur in einem Teil seines Werkes (in den Wir-Stücken und in manchen damit eng zusammenhängenden Abschnitten)[3] als Augen- und Ohrenzeuge berichtet.

Zusatz. Die Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte wird seit Königsmann (1798) protestantischerseits mit besonderer Vorliebe behandelt, ohne daß irgendwelche Übereinstimmung und Verständigung erzielt wurde. Während namhafte Forscher schriftliche Quellen durchaus ausschließen, ergehen sich andere in zahllosen, mannigfaltigst variierenden Hypothesen.[4]

II. Die Frage läßt sich durch zwei Thesen beantworten. — 1. Nichts zwingt, schriftliche Quellen anzunehmen. Denn Lukas war in der Lage, auch jene Abschnitte, in denen er nicht als Augen- und Ohrenzeuge redet, auf Grund zuverlässiger mündlicher Quellen abzufassen. — Für alles, was Lukas von 12, 25 bis zum Schlusse berichtet, hatte er, soweit er nicht selbst Zeuge gewesen, in Paulus, den er von Troas bis Philippi und später von Philippi nach Jerusalem begleitet und mit dem er die Gefangenschaft in Cäsarea und Rom teilte, den zuverlässigsten Gewährsmann. Ebenso sind die 9, 1—30; 11, 25—30 und wohl auch 6, 8—8, 4 erzählten Ereignisse auf Paulus zurückzuführen. — Für 8, 5—40 war der Diakon Philippus, in dessen Hause Lukas einige Tage weilte,[5] die Quelle. Für 6, 1—7; 9, 31—11, 24; 12, 1—24 können Markus, mit dem Lukas in Rom verkehrte,[6] Jakobus, der Bischof von Jerusalem,[7] und Philippus als Gewährsmänner gedacht werden. — Das in den fünf ersten Kapiteln Erzählte war zum größten Teile vor vielen geschehen, der ganzen Kirche wohlbekannt, und standen Nachrichten hierüber fast überall zu Gebote.

2. Gleichwohl ist es sehr wahrscheinlich, daß Lukas auch wenige schriftliche Quellen benutzte. So dürfte ihm das Aposteldekret[8] und der Brief des Lysias[9] an Felix im Original vorgelegen sein. Auch die mitgeteilten aramäisch gehaltenen Reden des Stephanus und Petrus könnten gleichzeitig oder bald nachher niedergeschrieben[10] und von Lukas

[1] Hom. 1, 4 zur Apostelgeschichte.
[2] Pseudo-Ökum. in Act. Argum. (Migne, 118, 29). — [3] Felten, 23 f.
[4] Vgl. darüber Bludau in Bibl. Zeitschrift, V, 166 ff. 258 ff.
[5] 21, 8—10. — [6] Kol. 4, 10. 14; Philem. 24. — [7] 21, 18. — [8] 15, 23 ff.
[9] 23, 26 ff. — [10] Vgl. Belser, Tübinger Quartalschrift, 1895, 62.

übersetzt worden sein, obwohl sie in ihrem wesentlichen Inhalte leicht im Gedächtnisse behalten werden konnten und wegen ihrer Kürze wahrscheinlich nur ein Auszug der wirklich gehaltenen Reden sind.

Zusätze. 1. Bezüglich der in der Apostelgeschichte mitgeteilten Reden urteilt Blaß[1]: Quo intentius has orationes inspexeris, eo plura in eis reperies, quae cum sint temporibus personisque egregie accommodata, ad rhetoricam licentiam scriptoris referri se vetent.[2]

2. Für die mehrfach behauptete Abhängigkeit der Apostelgeschichte von Flavius Josephus kann ein Beweis nicht erbracht werden.[3]

## § 77. Die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte.

I. Lukas erzählt in der Apostelgeschichte teils als Augen- und Ohrenzeuge, teils schöpfte er unmittelbar aus den zuverlässigsten Quellen. Dem entspricht die Genauigkeit der oft detailliertesten Angaben, und zwar nicht bloß, was allgemein zugestanden wird, in den Wir-Stücken, in welchen er sich als Gefährten Pauli zu erkennen gibt, sondern häufig genug auch in allen übrigen Abschnitten.[4] — Daraus läßt sich schon von vornherein die Zuverlässigkeit seines Berichtes annehmen.

II. Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ist aber auch durch äußere Zeugnisse[5] bewiesen. — 1. Das Lukanische Geschichtswerk berührt sich in zahlreichen geographischen, politischen und geschichtlichen Einzelheiten über Palästina und die römischen Provinzen mit zeitgenössischen Profanschriftstellern. Dadurch ist eine Kontrolle seiner Zuverlässigkeit ermöglicht. Die Kontrolle wurde nun vielfach angestellt, und immer sicherer ergab sich das Resultat, daß seinem Verfasser kein einziger Irrtum nachgewiesen werden kann. Strabo, Pausanias, Tacitus, Cicero, Seneca, Suetonius, Dio Cassius, Demosthenes, Flavius Josephus u. a sind Zeugen seiner Glaubwürdigkeit. — So bezeugen zum Beispiel Tacitus[6] und Suetonius[7], wie richtig Lukas (18, 12) von einem Prokonsul von Achaia spricht, was um so bemerkenswerter erscheint, als Achaia noch kurz vor der Reise Pauli nach Korinth eine imperatorische Provinz war und von einem Proprätor verwaltet wurde. Dio Cassius[8] bezeugt, mit welcher Genauigkeit der Verfasser der Apostelgeschichte Zypern von einem Prokonsul verwaltet sein läßt (13, 7). Das im Jahre 27 v. Chr. dem Kaiser Augustus zugeteilte Zypern war 22 durch Tausch zu einer senatorischen Provinz geworden. Derselbe Dio

---

[1] L. c. 11.

[2] Vgl. hierüber auch Felten, 29ff.; Schumacher, Der Diakon Stephanus (1911).

[3] Vgl. S. 162, Zus. 2. — Harnack, Chronologie, 250; Barth, Einleitung, 205.

[4] Vgl. 1, 12; 3, 2. 4ff.; 4, 36; 5, 34; 6, 5; 8, 26. 27; 9, 11. 39; 10, 1. 6; 12, 4. 12ff. 19ff.; 17, 17ff.

[5] Vgl. hiezu Wickenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (N. Abh.), 1921; Kaulen, III, 101ff.; Linzer Quartalschrift, 1892, 263ff.; Jahrbuch der Leo-Gesellschaft, 1898, 45ff.; Katholik, 1902, 1.

[6] Ann., I, 76. — [7] Claudius, 25. — [8] Hist. Rom., 53, 15; 54, 4.

Cassius bestätigt,[1] daß Philippi zur Zeit Pauli eine römische Kolonie (Apg. 16, 12), und daß Kandace der ständige Titel der Königin der Äthiopier (8, 27) war. Ammianus Marcellinus[2] und andere beglaubigen den Lukanischen Bericht über die Veranlassung des Aufruhres in Ephesus (19, 13 ff.) durch die Nachricht, daß die Festpilger zum Heiligtum der Diana Medaillen und silberne Miniaturbilder des Tempels kauften, als Amulette trugen und in ihren Häusern aufstellten. Die Genauigkeit des Berichtes über die Fahrt Pauli nach Rom erregt die Bewunderung der Fachleute.[3] Von Strabo[4] erfahren wir, daß die aus Alexandria kommenden Schiffe regelmäßig in Puteoli landeten (Apg. 28, 11. 13).

2. Auch die Ergebnisse der numismatischen und epigraphischen Forschungen, die man an Schauplätzen der Wirksamkeit Pauli, auf Zypern, in Ephesus, Philippi und Thessalonich angestellt, erweisen die völlige Zuverlässigkeit des Lukanischen Berichtes. — So bestätigen auf Zypern aufgefundene Inschriften und Münzen aus der Zeit des Klaudius (41—54) mit den Namen dreier zyprischer Prokonsuln[5] nicht nur vollends die oben erwähnte Angabe des Dio Cassius, eine weitere Inschrift auf einem Postamente von weißem Marmor in Soli verifiziert auch den von Lukas (13, 7) genannten Prokonsul Sergius Paulus,[6] und eine 1905 von E. Bourget veröffentlichte Inschrift in Delphi ermöglicht eine wahrscheinliche Berechnung des Amtsjahres des Prokonsul Gallio in Korinth (18, 12).[7] Die den Stadtobersten von Thessalonich gegebene, sonst in der Literatur nicht vorkommende Bezeichnung *οἱ πολιτάρχαι* (17, 6) ist durch eine ganze Reihe von Inschriften beglaubigt.[8] Die der Stadt Ephesus gegebene Bezeichnung *νεωκόρος τῆς μεγάλης Ἀρτέμιδος* (19, 35) ist durch Inschriften ebensogut bezeugt, wie die Benennung der ephesischen Magistratspersonen als *ἀσιάρχαι* (19, 31) und *γραμματεύς* (19, 35).[9]

## § 78. Bestimmung, Zeit und Ort der Abfassung.

I. Darüber, daß die Apostelgeschichte für denselben Leserkreis wie das dritte Evangelium bestimmt war, kann bei dem wiederholt aufgezeigten Zusammenhang beider Bücher kein Zweifel sein.

II. Über die Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte läßt sich folgendes feststellen: 1. Sie wurde vor der Zerstörung Jeru-

[1] 51, 4; 54, 5. — [2] 23, 13.

[3] Vgl. Breusing, Die Nautik der Alten (1866), 142 ff.; J. Smith, The Voyage and Shipwreck of St. Paul (4. Aufl. 1880); Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus (1905).

[4] 5, 245 (27, 793).

[5] Boeckh, Corpus inscript. graec., II, 442; Akermann, Numismatik Illustrations of the New Test., 39 f.

[6] Di Cesnola, Cyprus (1877), 425 u. 229. — [7] Siehe § 84, IV, 5.

[8] Vigouroux, Le Nouveau Test. et les découvertes archéologiques modernes (1890), 223 f.

[9] Wood, Inscriptions from the site of the temple of Diana, 14 f., und Inscriptions from the great Theatre, 50 ff.

salems (70) geschrieben: denn es fehlt nicht nur jede Spur, daß der Verfasser etwas von seiner Zerstörung gewußt habe, die Art und Weise, in der über den Tempel, die Halle Salomons und die Burg Antonia geredet wird, setzt vielmehr den Bestand Jerusalems voraus.[1] — 2. Sie wurde vor dem Tode des hl. Paulus abgefaßt; denn es ist undenkbar, daß Lukas den Tod des Apostels nicht erwähnt hätte, wenn er ihm zur Zeit der Abfassung des Werkes bekannt gewesen wäre.[2] — 3. Sie war vollendet am Ende des zweijährigen römischen Hausarrestes (Apg. 28, 30) und vor dem Freispruche Pauli; denn Lukas hätte auch dieses Ereignis nicht unerwähnt lassen können.[3] — 4. Der Freispruch und die Entlassung Pauli erfolgte wahrscheinlich im Sommer 63.

Danach muß die Vollendung der Apostelgeschichte in den Anfang des Jahres 63 verlegt werden.[4]

III. Damit ist auch Rom als Ort der Vollendung der Apostelgeschichte sicher, da Lukas während der Gefangenschaft des Apostels in Rom weilte.[5]

# B. Die didaktischen Bücher des Neuen Testamentes.

## I. Die Briefe des hl. Paulus.

1. Kapitel.

### Leben und Wirken des hl. Paulus.[6]

#### § 79. Leben des hl. Paulus bis zur ersten Missionsreise.

I. 1. Paulus war ein geborner Jude, Sohn eines Pharisäers aus dem Stamme Benjamin.[7] Sein Geburtsort war Tarsus,[8] die Hauptstadt der römischen Provinz Zilizien, damals hervorragend durch

---

[1] Vgl. Harnack, Neue Untersuchungen, 69; Koch, a. a. O. 51 ff.

[2] Harnack, a. a. O. 65 f. 81.

[3] Vgl. Belser, Einleitung, 126 f.; Koch, a. a. O. 28 ff. Auch Harnack, a. a. O. 69, findet es neuestens im höchsten Grade wahrscheinlich, daß das Werk geschrieben wurde, als der Prozeß des Paulus noch nicht beendet war.

[4] Belser, Weber, Felten, Sickenberger, Zahn. Cornely entscheidet sich für 64. Auch der Protestant Clemen (Paulus, sein Leben und Wirken, 1904, I, 385) setzt die römische Gefangenschaft Pauli auf 62—64 an. Schaefer-Meinertz (389 f.) verlegt mit anderen die Abfassung in die Nähe des Jahres 67.

[5] Vgl. Kol. 4, 14. Hieronymus, De vir. ill., 7.

[6] Dr. F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus (1905); Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus (1911); P. Seeböck, Der hl. Paulus, der Heidenapostel (2. Aufl. 1900), eine populäre Darstellung; Napotnik, Leben des hl. Paulus (2. Aufl. 1900; slowenisch). — Neueste protestantische Werke: Ramsay, Paulus in der Apostelgeschichte. Ins Deutsche übersetzt von Groschke (1888); Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Bde. (1904); Deißmann, Paulus (1911).

[7] Apg. 23, 6; Röm. 11, 1; 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5.

[8] Apg. 9, 11; 21, 39; 22, 3.

Reichtum und als Pflegestätte der Wissenschaften, so daß es nach Strabo[1] selbst Athen und Alexandria überragte.[2]

2. Vom Vater ererbte er das römische Bürgerrecht, das er wiederholt für sich in Anspruch nahm.[3]

3. Als Geburtsjahr des Apostels kann etwa das Jahr 2 der christlichen Zeitrechnung angenommen werden, da er bei der Steinigung des hl. Stephanus noch ein Jüngling, bei Abfassung des Briefes an Philemon aber bereits ein Greis war.[4]

Zusätze. 1. Die Familie des Paulus war ursprünglich wahrscheinlich in Gischala in Galiläa ansässig gewesen. Hieronymus (De vir. ill., 5) läßt auch Paulus daselbst geboren sein.[5]

2. Als römischer Bürger trug der Apostel von Anfang an neben dem hebräischen Namen Saulus[6] (שָׁאוּל = Impetratus, Desideratus, Desiderius) den lateinischen, aber auch bei Griechen[7] vorkommenden Namen Paulus (etymologisch = der Kleine).[8] Seit Beginn seiner Heidenmission führte er ausschließlich letzteren Namen.[9] — Mit Hieronymus[10] und Augustinus[11] sind nicht wenige der Ansicht, der Apostel habe erst aus Anlaß der Bekehrung des Prokonsuls von Zypern Sergius Paulus und ihm zu Ehren den Namen Paulus angenommen.[12] Henle[13] verteidigt noch eine weitere Meinung Augustins[14], der Apostel habe nach seiner Berufung den Namen Paulus aus Demut angenommen und durch solche Namensänderung habe er den Gegensatz von jetzt und früher auch äußerlich zum Ausdrucke bringen wollen.

3. Ob der Vater des Paulus das römische Bürgerrecht erkauft oder verdient, oder ob Tarsus sich dieses Rechtes erfreute, kann nicht entschieden werden.

II. 1. Die Erziehung des Paulus im Elternhause zu Tarsus war selbstverständlich eine streng pharisäische und seine Muttersprache die aramäische. — Daneben erwarb er sich ohne Zweifel schon damals, wenn er auch vielleicht keine öffentliche Schule besuchte,[15] die ersten Kenntnisse in der griechischen Sprache und Literatur, die er durch späteres Studium erweitert haben mag. Daß Paulus hierin wohl unterrichtet war, zeigt zur Genüge seine Fertigkeit im Gebrauche der griechischen Sprache, worin er unter den neutestamentlichen Autoren nur von Lukas und dem Redaktor des Hebräerbriefes übertroffen wird.

---

1 Geogr. 14, 5.

2 H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter (1913).

3 Apg. 16, 37 ff.; 22, 25 ff. — 4 Apg. 7, 57; Philem. 9.

5 Vgl. Zahn, Einleitung, I³, 49; Clemen, Paulus, I, 304; II, 61. Dagegne Pölzl, 17 f.

6 Apg. 7, 57; 9, 1. 4.

7 Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I³ (1901), 66.

8 Belser, Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, 65 f.; Einleitung², 399; Clemen, II, 60.

9 Apg. 13, 9. 13. Nach dem Kodex D findet sich der Name Paulus bereits 12, 25.

10 In ep. ad Phil. 1. — 11 Confess. VIII, 4. — 12 Vgl. Cornely, III, 349 f.

13 Ephesierbrief² (1908), 35 f. — 14 Serm. 315, 5.

15 Vgl. Pölzl, 17, Anm.

und beweisen wiederholte Anführungen aus griechischen Dichtern.[1] — Die angeführten Umstände seiner Erziehung waren in der Hand Gottes ein Mittel, wodurch Paulus von Anfang an auf sein Heidenapostolat vorbereitet, wodurch er herangebildet wurde zum Vermittler zwischen Judentum und Heidentum (Gal. 1, 15).

2. Sicherlich erlernte Paulus auch schon in seiner Heimat das Handwerk eines Zeltmachers, das er später wiederholt betrieb, um sich den Lebensunterhalt zu verschaffen und niemand lästig zu fallen.[2] Seine Eltern hatten ihn wohl, da sie seine außerordentliche Begabung erkannten, zum Rabbi bestimmt, und insbesondere den künftigen Gesetzeslehrern war neben dem Studium des Gesetzes die Erlernung eines Handwerkes dringend empfohlen.[3]

Zusatz. Welches Handwerk unter der ars scenofactoria zu verstehen sei, ist nicht ganz sicher. Die einen denken an das Handwerk eines Webers. Die Arbeit habe darin bestanden, aus dem Haare der zilizischen Ziegen Segel- und Zelttuch zu weben. — Allgemeiner angenommen ist die auch mehr dem Ausdrucke entsprechende Ansicht, es sei an die Anfertigung von Zelten aus dem Ziegenhaartuche zu denken.[4]

III. 1. Wahrscheinlich nach vollendetem zwölften Jahre,[5] mit dem der junge Israelit ein „Sohn des Gesetzes" wurde, kam Paulus nach Jerusalem, wo er vermutlich eine verheiratete Schwester hatte.[6] Dort ward er der Leitung des gefeiertsten Gesetzeslehrers der damaligen Zeit, des Rabban Gamaliel I. anvertraut.[7] — Zu den Füßen Gamaliels, eines Pharisäers ohne die Fehler seiner Sekte, oblag Paulus mit allem Fleiße dem Studium des Gesetzes und erwarb sich nicht nur seine staunenswerte Kenntnis der alttestamentlichen heiligen Schriften, sondern auch jene Dialektik, die wir in seinen Briefen bewundern.

Zusatz. Nach einer freilich wenig glaubwürdigen talmudischen Notiz erlernten von Gamaliel 500 Schüler das Gesetz und 500 die griechische Weisheit.[8] — Nach der Legende bekehrte sich Gamaliel mit Nikodemus zum Christentum.[9]

2. Über sein religiöses Verhalten und seine religiösen Fortschritte während des Studiums berichtet Paulus selbst: Ich lebte als Pharisäer nach der strengsten Partei unserer Religion.[10] Ich war, was

---

[1] 1 Kor. 15, 33 (Menander); Apg. 17, 28 (Aratos); Tit. 1, 12 (Epimenides).

[2] Apg. 18, 3; 20, 34 f.; 1 Thess. 2, 9; 2 Thess. 3, 8; 1 Kor. 4, 12; 2 Kor. 11, 7 ff.

[3] Der Talmud (Aboth 2, 2) überliefert folgenden Ausspruch von Gamaliel III.: Die Bemühung in beiden führt ab von Sünden. Gesetzesstudium ohne Geschäftstätigkeit zieht Vergehen nach sich. Vgl. Schürer, II³, 318.

[4] Vgl. Felten, 340 f.; Pölzl, 19 f. Nach Grosheide (Theol. Studiën, XXXV, 241 f.) soll Paulus Riemenschneider, Lederarbeiter gewesen sein.

[5] Pölzl (S. 22) tritt für das vollendete 16. Jahr ein.

[6] Apg. 23, 16. — [7] Apg. 22, 3. — [8] Kirchenlexikon, V, Sp. 87.

[9] Vgl. Schürer, II, 365. — [10] Apg. 26, 5.

die Gerechtigkeit im Gesetze betrifft, von untadeligem Wandel.[1] Ich machte im Judentum vor vielen meiner Altersgenossen in meinem Geschlechte Fortschritte, überschwenglicher als sie eifernd für die von meinen Vätern überkommenen Überlieferungen.[2]

IV. 1. Wie lange der Unterricht bei Gamaliel gedauert, und wie lange Paulus in Jerusalem geweilt, wissen wir nicht. Da er aber an keiner einzigen Stelle seiner Briefe auch nur andeutet, daß er den Täufer und Jesus persönlich gesehen und gekannt, so ist wohl anzunehmen, daß er noch vor dem öffentlichen Auftreten des Täufers und des Herrn Jerusalem verlassen hatte und etwa in seine Vaterstadt zurückgekehrt war.[3]

2. Nicht lange nach dem Tode Jesu war Paulus wieder in Jerusalem und traf daselbst eine blühende Christengemeinde. Bald trat er als grimmigster Feind und Verfolger der Kirche auf. Von Natur aus feurigen und leidenschaftlichen Charakters, hatte er in der Schule Gamaliels seines Meisters Milde und Mäßigung nicht gelernt. Sein glühender Eifer für das Gesetz und die pharisäischen Traditionen trieb ihn zum maßlosen Fanatismus gegen das Christentum. — An der Steinigung des hl. Stephanus nahm er zwar keinen Anteil; er hütete aber die Kleider der Steiniger und hatte Gefallen an seiner Ermordung,[4] „magis saeviens omnes adjuvando, quam suis manibus lapidando“.[5]

3. An der sich nun erhebenden Christenverfolgung beteiligte sich Paulus in Vollmacht des Synedriums in hervorragendster Weise. Die Apostelgeschichte[6] berichtet hierüber: Saulus devastabat ecclesiam per domos intrans et trahens viros ac mulieres tradebat in custodiam. Er selbst erzählt:[7] Supra modum persequebar ecclesiam Dei et expugnabam illam. So wütete er nicht bloß in Jerusalem, sondern auch in auswärtigen Städten Palästinas.[8] — Dies alles aber tat Paulus ignorans in incredulitate.[9] Er handelte im guten Glauben. Eifernd für die Erhaltung des Gesetzes und ringend nach Gerechtigkeit, glaubte er „viel Feindliches tun zu müssen wider den Namen Jesu, des Nazareners“.[10]

V. 1. Damit war aber Paulus noch nicht zufrieden. „Er schnaubte nach Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn“,[11] und da von den Christen, die Jerusalem verlassen hatten,[12] viele nach Damaskus gezogen waren, so erbat er sich vom Hohenpriester, dem auch die Gemeinden der Diaspora in religiösen Angelegenheiten unterstanden,[13] die Vollmacht an die Synagogen von Damaskus, um mit ihrer Hilfe die dortigen Gläubigen gebunden nach Jerusalem zu führen.[14]

---

[1] Phil. 3, 6. — [2] Gal. 1, 14.
[3] Zu 2 Kor. 5, 16 vgl. Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther (1910), 180 ff. Meine Erklärung (1917), 615 f.
[4] Apg. 7, 57. 59. — [5] Augustinus, Serm. 279, 1. — [6] 8, 3. Vgl. 22, 4.
[7] Gal. 1, 13. — [8] Apg. 26, 10 f. — [9] 1 Tim. 1, 13.
[10] Apg. 26, 9. — [11] Apg. 9, 1. — [12] Apg. 8, 1. — [13] Vgl. Schürer, II, 206.
[14] Apg. 9, 2.

2. Auf dem Wege dorthin, hart an der Mauer von Damaskus, ward Paulus durch die Erscheinung und Ansprache Christi auf wunderbare Weise bekehrt. Mit Blindheit geschlagen, wurde er von seinen Begleitern in die Stadt gebracht, wo er nach dreitägigem Fasten durch Ananias sein Augenlicht wieder erhielt und, nachdem er von demselben getauft und der Sohn Gottes in ihm geoffenbart worden, sogleich in den Synagogen Jesus als den Sohn Gottes und Messias predigte, so daß alle darob erstaunten.[1] — Bei seiner Bekehrung, die ungefähr in das 30. Jahr seines Alters und in das Jahr 32 n. Chr. fällt,[2] erhielt Paulus zugleich die Berufung zum Apostolate und durch die Offenbarung Christi in ihm die Ausrüstung als Heidenapostel.[3]

3. Über die Bekehrung des hl. Paulus liegen, abgesehen von Aussagen in den Paulinischen Briefen, drei ausführliche, im wesentlichen übereinstimmende Berichte vom Verfasser der Apostelgeschichte und von Paulus selbst vor,[4] wodurch die Geschichtlichkeit des Erzählten auf das glaubwürdigste bezeugt ist.[5]

4. Die Bekehrung Pauli war ein für die Kirche so folgen- und segensreiches Ereignis, daß dieselbe jährlich am 25. Jänner durch ein eigenes Fest gefeiert wird.

5. Die außerordentliche Gnadentat Gottes bei und in Damaskus hatte auch auf die Predigt Pauli den allergrößten Einfluß. Durch sie wurde Paulus der Apostel der Gnade. Sie ist auch ein Schlüssel seiner Grundlehre von der Rechtfertigung aus Gnade vermittels des Glaubens.[6]

VI. 1. Paulus verblieb jedoch in Damaskus nur wenige Tage.[7] Danach zog er sich, geleitet vom Heiligen Geiste, nach Arabien zurück,[8] um in der Einsamkeit der Wüste im Verkehre mit Gott sich auf sein Apostolat vorzubereiten. Gewiß wurde er damals wiederholter göttlicher Offenbarungen[9] gewürdigt.

2. Nach Damaskus zurückgekehrt, setzte Paulus durch viele Tage,[10] vielleicht wochen- oder monatelang seine Predigttätigkeit fort, bis die dem Evangelium feindlichen Juden den Plan faßten, ihn zu ermorden. Sie bewachten bei Tag und Nacht die Tore der Stadt, wobei der Ethnarch des Araberkönigs Aretas seine Hilfe bot. Die Gläubigen jedoch

---

[1] Apg. 9, 3—21; Gal. 1, 12. 16.

[2] Vgl. Belser, Einleitung², 604f.; Tübinger Quartalschrift, 1898, 359; Weber, a. a. O. 352ff. Die Bollandisten (Mensis Junii, V, 400ff.) setzen die Bekehrung Pauli ungefähr ein Jahr nach dem Tode Christi an. — Harnack (Chronologie, I, 237ff.) läßt sie im Todesjahre Christi (auch der hl. Thomas zu 2 Kor. 12, 2) oder im folgenden Jahre erfolgt sein, und er nennt die Ansicht, daß Paulus erst drei oder vier Jahre nach dem Tode Christi bekehrt worden sei, eine grundlose Behauptung.

[3] Vgl. meine Erklärung des Briefes an die Galater, 193f.

[4] Apg. 9, 3—19; 22, 5—16; 26, 12—18. Vgl. hiezu Felten, 192ff.

[5] Gegen die Versuche der modernen Kritik, Pauli Bekehrung auf natürliche Weise zu erklären, vgl. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus (1907); Dausch in Theologie und Glaube, 1910, 184ff.

[6] Bartmann, Bibl. Studien, II, 1. 19f. — [7] Apg. 9, 19. — [8] Gal. 1, 17.

[9] Vgl. 2 Kor. 12, 1. 7. — [10] Apg. 9, 23.

ließen ihn des Nachts in einem Korbe durch ein Fenster der Stadtmauer hinab, so daß er entkam.[1]

Zusätze. 1. Unter Arabien verstehen die alten Schriftsteller ein großes Ländergebiet, das sowohl die südöstlich an Damaskus anstoßende Wüste als auch die Sinaihalbinsel einschloß.[2] — Der nur im Galaterbrief berichtete Aufenthalt Pauli in Arabien ist wohl nach 9, 21 oder 22 der Apostelgeschichte einzuschieben und dauerte etwa zweieinhalb Jahre.

2. Die Ansicht nicht weniger,[3] Paulus habe schon in Arabien den Heiden das Evangelium gepredigt, läßt sich mit dem Gange der Beweisführung im Galaterbriefe nicht vereinen.[4]

3. Nach dem oben angegebenen Datum der Bekehrung Pauli (32 n. Chr.) im Zusammenhalte mit Gal. 1, 18 floh der Apostel ungefähr im Jahre 35 aus Damaskus. — Mehrfach hält man diese Datierung vornehmlich aus dem Grunde für unrichtig, weil Damaskus erst nach dem Tode des Tiberius (16. März 37) in die Gewalt des Königs Aretas gekommen sei und einen arabischen Statthalter (Gouverneur) erhalten habe.[5] — Aber weder das eine noch das andere scheint richtig zu sein.[6]

3. Indessen waren seit dem Tage von Damaskus drei Jahre verflossen, und nun zog Paulus das erstemal nach seiner Bekehrung nach Jerusalem hinauf,[7] und zwar, wie er selbst sagt, *ἱστορῆσαι Πέτρον*[8], das heißt, um mit Petrus in persönliche Beziehung zu treten. Wohl war sich nämlich Paulus seiner unmittelbar göttlichen Sendung bewußt, aber er wollte das übertragene Apostolat nicht ausüben, ohne sich mit dem von Christus bestellten Haupte der Gesamtkirche in Verbindung zu setzen und ihm die gebührende Ehrenbezeugung zu erweisen. — Die heiligen Väter sehen hierin eine direkte Anerkennung des Primates Petri.[9]

4. In Jerusalem verweilte Paulus genau fünfzehn Tage. Die Gläubigen zogen sich anfänglich scheu vor ihm zurück. Barnabas aber nahm sich seiner an und führte ihn zu Petrus und Jakobus, die damals wohl allein in Jerusalem anwesend waren.[10] — Auch hier trat Paulus öffentlich mit aller Freimütigkeit auf und stritt mit den Hellenisten. Diese aber trachteten ihn zu töten. Da bewog ihn eine Offenbarung im Tempel, die Stadt zu verlassen. Die Gläubigen geleiteten ihn nach Cäsarea, von wo er sich zunächst nach Tarsus zurückzog.[11]

---

[1] Apg. 9, 24. 25; 2 Kor. 11, 32f.
[2] Hagen, Lexicon biblicum (1905), Sp. 339ff. Vgl. Musil, Arabia Petraea, 3 Bde. (1907—1908).
[3] Z. B. Chrysostomus, In Gal. 1, 17; Theodoret u. a.
[4] Vgl. auch Apg. 22, 17ff.
[5] Vgl. Steinmann, Aretas IV., König der Nabatäer (1909).
[6] Vgl. Felten, Neutest. Zeitgeschichte (1910), II, 326f. Meine Erklärung zu 2 Kor. 11, 32.
[7] Apg. 9, 26. — [8] Gal. 1, 18.
[9] Vgl. meine Erklärung des Galaterbriefes, 199.
[10] Gal. 1, 18. 19; Apg. 9, 26f. — [11] Apg. 9, 28—30; 22, 17ff.

VII. 1. Es folgten die Lehr- und Übungsjahre des Völkerapostels. Paulus predigte in den römischen Provinzen Zilizien und Syrien, anfänglich wohl, wie er es auch später überall zu tun pflegte, den Juden. Bald aber verkündete er auch den Heiden sein gesetzesfreies Heidenevangelium.[1] Jahrelang setzte er diese seine Missionstätigkeit fort. Zuerst war sicher Tarsus, später aber Antiochia, die Hauptstadt Syriens, der Mittelpunkt seines Wirkens.

2. Nach Antiochia war Paulus auf folgende Weise gekommen. Es hatte sich daselbst eine zahlreiche Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen gebildet, deren Leitung von den Aposteln dem Barnabas anvertraut wurde.[2] Dieser glaubte nun, an Paulus den besten Mitarbeiter zu gewinnen. Er machte sich also auf und holte ihn herbei. — Durch ein ganzes Jahr waren sodann beide mit so reichem Erfolge tätig, daß die dortige Gemeinde zuerst als selbständige Gemeinschaft anerkannt wurde und die Gläubigen den Namen Christen erhielten.[3]

Zusätze. 1. Barnabas, ein Judenchrist aus Zypern (Apg. 4, 36 f.), ein Mann voll des Heiligen Geistes und Glaubens (Apg. 11, 24), war vielleicht ein Mitschüler Pauli in der Schule Gamaliels gewesen.[4]

2. Nach einer alten, wohlbezeugten Tradition war der hl. Petrus der Gründer und durch mehrere Jahre Bischof von Antiochien.[5] Die Kirche feiert die Erinnerung daran durch das jährliche Fest der cathedra Antiochena am 22. Februar.

3. Den Namen Christen erhielten die Gläubigen von den Heiden.[5] Von den Juden wurden sie Nazarener genannt.[7]

3. Zu dieser Zeit kamen von Jerusalem Propheten nach Antiochia. Agabus,[8] einer von diesen, weissagte eine baldige große Hungersnot, die auch unter Kaiser Klaudius eintrat. Auf diese Weissagung hin beschlossen die Antiochener, den in Judäa wohnenden Brüdern eine Unterstützung zu senden, und sie überschickten die gesammelte Summe durch Barnabas und Paulus an die Ältesten.[9]

Zusatz. Daß das Römische Reich unter Klaudius durch vielfache Hungersnot heimgesucht wurde, ist auch durch eine Reihe von Profanschriftstellern bezeugt.[10] Palästina litt darunter (45) 46—48.[11] Sicherlich übersandten die Antiochener ihre Liebesgabe erst auf die Kunde von der eingetretenen Not. Die Kollektenreise ist darum zirka 46 anzusetzen.

---

1 Gal. 1, 21—24. — 2 Apg. 11, 19—22.
3 Apg. 11, 26 f.
4 Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, 8 ff.
5 Vgl. Kirchenlexikon, I, Sp. 941 f.; IX, Sp. 1866.
6 Vgl. Tacitus, Ann., 15, 44. — 7 Apg. 24, 5.
8 Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, 47 ff.
9 Apg. 11, 27—30.
10 Weber, Abfassung des Galaterbriefes, 271 f.
11 Flavius Jos., Antiqu., XX, 1, 1—5, 2. Vgl. Belser, Einleitung, 71. 404; Weber, 392 ff.; Zahn, Einleitung, II, 642 ff.

VIII. 1. Die genannte Jerusalemreise des Paulus und Barnabas hatte noch eine andere Veranlassung und einen andern Zweck. Die Missionstätigkeit beider in Zilizien und Syrien war bis vor kurzem unbeanstandet geblieben. Ja, die judäischen Gemeinden hatten die Kunde von ihrem Erfolge mit Freude und unter Lobpreisung Gottes aufgenommen.[1] — Es sollte aber anders kommen. Es erschienen nämlich in Antiochia Gesetzeseiferer aus Jerusalem, vermutlich christlich gewordene Pharisäer, die unter Berufung auf die Altapostel und die Muttergemeinde in Jerusalem an Paulus und Barnabas das Ansinnen stellten, die Heidenchristen der Beschneidung zu unterziehen und so das Werk der Heidenbekehrung zu krönen. — Paulus erkannte sofort die Gefahr, die der christlichen Freiheit und damit der Heidenmission von seiten dieser falschen Brüder, wie er sie nennt, drohte. Er machte ihnen deshalb nicht das geringste Zugeständnis. Er wollte aber auch soweit als möglich das Seinige tun, um einer etwaigen weiteren Agitation von jener Seite zuvorzukommen und im voraus wirksam zu begegnen. So benutzte er auf eine Weisung des Herrn hin die erwähnte Kollektenreise, um den Aposteln in Jerusalem sein Heidenevangelium vorzulegen und sich ihrer ausdrücklichen Zustimmung zu versichern. Auf solche Weise wollte er nämlich insbesonders verhindern, daß die Falschbrüder sich nicht etwa Empfehlungsschreiben von den Aposteln und der Gemeinde in Jerusalem verschafften. — Er hatte vollen Erfolg. In privater Besprechung mit den Aposteln ergab sich eine volle prinzipielle Übereinstimmung. Die Forderung, die Heidenchristen zu beschneiden, wurde nicht gestellt, ja nicht einmal der Heidenchrist Titus[2], den Paulus mit Absicht mitgenommen hatte, wurde veranlaßt, sich beschneiden zu lassen. Das Evangelium Pauli sowie die Selbständigkeit seines Heidenapostolates und die Gleichberechtigung der Heidenchristen wurde feierlich durch Handschlag anerkannt. Paulus sollte nur der Armen in Judäa eingedenk bleiben.[3]

Zusatz. Die hier erzählten Vorgänge waren die erste Phase des sogenannten Legalienstreites in der Urkirche, des Streites über die Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes.

Solange nur palästinensische Judenchristen die Kirche bildeten, fehlte ein Anlaß zur Erörterung der Frage. Es erschien als selbstverständlich, daß diese anfänglich fortfuhren, nebst dem spezifisch christlichen Kultus das Gesetz des Moses zu beobachten. Erzogen im strengsten Mosaismus, hielten sie das Gesetz als göttliche Institution für verpflichtend. Diese ihre Anhänglichkeit an das Gesetz wurde nicht wenig gefördert durch den herrlichen Tempel in Jerusalem und die Pracht des levitischen Gottesdienstes. Endlich kam eine gänzliche Lossagung vom Gesetze dem Aufgeben der Nationalität gleich.

In Erwägung solcher Verhältnisse gestanden ihnen auch die Apostel ohne weiteres die Haltung des Gesetzes zu. Ja sie selbst beobachteten das Gesetz.

---

[1] Gal. 1, 23. 24. — [2] Über Titus vgl. § 145.

[3] Gal. 2, 1—10. Über eine andere Auffassung von Gal. 2, 4 f. (Falschbrüder) vgl. V. Weber, Gal. 2 und Apg. 15 in neuer Beleuchtung (1923), S. 12.

Sogar Paulus ließ nicht nur aus Gründen der Opportunität an Timotheus die Beschneidung vollziehen[1], sondern auch er selbst unterzog sich aus Rücksicht auf die Juden der Zeremonie des Nasiräatsgelübdes.[2] — Allerdings darf dabei nicht übersehen werden: die Beobachtung des Gesetzes durfte in keinem Falle als wesentliche Bedingung der Rechtfertigung oder als Heilsnotwendigkeit angesehen werden. Nur als nationale Lebensform wurde sie zugestanden. Hierüber war unter den Aposteln nicht die geringste Meinungsverschiedenheit.

Wesentlich anders verhielt es sich mit den Heiden, die sich bald zum Eintritte in die Kirche meldeten. Sollte diesen die Freiheit vom Gesetze gewährt werden? Sollten die Judenchristen ihre vermeintlich bevorzugte Stellung aufgeben und die Heidenchristen ohne Gesetz als gleichberechtigte Brüder ansehen? Die extremen Gesetzeseiferer (Judaisten) verneinten diese Fragen. Die Forderung, die sie in Antiochia erhoben, war der Ausdruck ihrer Gesinnung. Das Apostelübereinkommen in Jerusalem regelt vorläufig diese Angelegenheit zugunsten der Freiheit der Heiden.

2. Mit der damaligen Jerusalemreise des Paulus kann vielleicht auch jene Vision zusammenfallen, von der er im 2. Korintherbriefe[3] sagt, er sei bis in den dritten Himmel entrückt worden und habe unaussprechliche Dinge geschaut. Durch diese Vision wollte ihn Gott für das Übermaß von Arbeiten und Leiden seiner bald beginnenden Weltmission vorbereiten und stärken.

3. Nach Erledigung ihrer Angelegenheiten kehrten Paulus und Barnabas voll hoffnungsvoller Zukunftsgedanken bezüglich weiterer Unternehmungen in Begleitung des Markus[4] wieder nach Antiochia zur gewohnten Tätigkeit zurück.[5]

Zusatz. Der hier verwertete und auf die Kollektenreise Pauli bezogene Bericht des Galaterbriefes[6] wird sehr häufig mit dem Berichte der Apostelgeschichte über das Apostelkonzil identifiziert.[7] Durch die zahlreichen gründlichen Untersuchungen V. Webers[8] ist letztere Ansicht, abgesehen von der Frage, ob der Vorfall in Antiochia (Gal. 2, 11 ff.) nach dem Apostelkonzil möglich war, meines Erachtens ausgeschlossen.

## § 80. Die erste Missionsreise des hl. Paulus.[9]

I. 1. Bald nach der Rückkehr aus Jerusalem kam für Paulus die Zeit, wo er das ihm übertragene Werk des Völkerapostolates beginnen sollte. Vielleicht noch im Jahre 46 wurden er und Barnabas auf direktes

---

[1] Apg. 16, 3. — [2] Apg. 21, 26. — [3] 12, 2 ff. — [4] Über Markus vgl. § 51.
[5] Apg. 12, 25.
[6] V. Weber unterscheidet neuestens diese zweite Jerusalemreise Pauli von der Kollektenreise (= dritte Reise). Vgl. Katholik, 1912, II, 417 ff.; Die antiochenische Kollekte (1917).
[7] Vgl. Felten, Knabenbauer, Cornely, Pölzl, Schaefer-Meinertz u. v. a.
[8] Siehe die Belege in § 93, III, Zus. 3, Anm.; vgl. Belser, Einleitung², 417; meine Erklärung des Galaterbriefes, 222 f.
[9] Apg. 13, 2—14, 26.

Geheiß des Heiligen Geistes ausgesondert, zu Bischöfen geweiht[1] und entlassen, wohin der Geist sie führen sollte.

2. Sie begaben sich, begleitet von Markus, zunächst nach Seleucia, der Hafenstadt von Antiochia am Ausflusse des Orontes, und fuhren von dort nach Zypern, dem Vaterland des Barnabas, wo bereits durch Gläubige aus Judäa der erste Same des Evangeliums ausgestreut worden war.[2] — Predigend durchzogen sie die ganze Insel von Salamis bis Paphos, wo der römische Prokonsul Sergius Paulus[3], zu dem die Kunde ihrer Predigt gedrungen war, sie zu sich entbot, um das Wort Gottes zu hören. Sie folgten der Einladung, und der Prokonsul zeigte sich ihnen und ihrer Lehre geneigt. Da erhob sich aber der Zauberer Barjesu (Elymas) gegen sie und suchte den Prokonsul von der Annahme des Christentums abzuhalten, bis er auf das Gebet des Paulus von Gott eine Zeitlang mit Blindheit geschlagen ward. — Sergius Paulus glaubte. Auch die Gründung einer christlichen Gemeinde auf Zypern ist mit Sicherheit anzunehmen.

3. Von nun an führte Paulus ausschließlich seinen römischen Namen und erscheint stets an der Spitze seiner Gefährten.

II. 1. Von Paphos fuhren Paulus und seine Begleiter nach Perge in Pamphilien, ohne hier eine Missionstätigkeit auszuüben. Von dort zogen sie, nachdem Markus sich getrennt hatte, um nach Jerusalem zurückzukehren, nach dem Süden der römischen Provinz Galatien. — Im pisidischen Antiochia traten sie mit Erfolg in der Synagoge auf. Da aber die Juden es nicht ertragen wollten, daß auch die Heiden des Heiles teilhaftig werden, widersprachen und lästerten, wandten sie sich an die Heiden und verkündeten diesen das Evangelium in der ganzen Umgebung, bis sie von den Juden zur Flucht gezwungen wurden.

2. Sie wanderten also weiter nach Ikonium, predigten daselbst in der Synagoge und führten eine große Menge Juden und Heiden zum Glauben.[4] — Auch von hier vertrieben, flohen sie nach Lykaonien und verbreiteten daselbst das Evangelium. In Lystra heilte Paulus einen Lahmgebornen auf wunderbare Weise, so daß das Volk ihm und Barnabas als Merkur und Jupiter Opfer darbringen wollte. Unter anderen wurde hier Timotheus[5] für das Christentum gewonnen. — Bald aber wiegelten Juden aus Antiochia und Ikonium das Volk so auf, daß es Paulus steinigte. Doch der Apostel erholte sich wieder und reiste mit Barnabas am nächsten Tage nach Derbe, um dortselbst die Botschaft des Heiles zu verkünden.

3. Hierauf kehrten sie über Lystra, Ikonium, Antiochia, wo sie die Gläubigen bestärkten und Priester bestellten, nach Perge zurück.

---

[1] Vgl. Knabenbauer und Felten zu 13, 3.
[2] Apg. 11, 19.
[3] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, 93 ff.
[4] An den Bericht der Apostelgeschichte von der Flucht des Paulus und Barnabas aus Antiochia nach Ikonium schließt sich die Legende der hl. Thekla an (vgl. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, 116 ff.).
[5] Über Timotheus vgl. § 142.

Nachdem sie auch dort das Wort des Herrn gepredigt, schifften sie sich in Attalia nach dem syrischen Antiochia ein, um dort eine geraume Zeit zu verweilen. Diese Reise hat wohl länger als zwei Jahre[1] gedauert.

## § 81. Petrus und Paulus in Antiochia.[2]

I. 1. Bald nach der Wiederkehr der Heidenmissionäre kam Petrus nach Antiochia und trat mit den Heidenchristen, die zweifellos die Mehrheit der Gemeinde bildeten, ohne weiteres in Verkehr und Tischgemeinschaft. Er hielt sich also nicht an die jüdischen Speisengesetze und achtete nicht auf die Verunreinigung, die solcher Verkehr nach dem Gesetze mit sich brachte. — Er folgte hierin nicht bloß dem Beispiele des Paulus und Barnabas und der antiochenischen Judenchristen, sondern auch, durch Gottes Offenbarung belehrt,[3] seiner eigenen Überzeugung. — Er tat dies, um durch die Tat seine volle Übereinstimmung mit dem Evangelium des Paulus zum Ausdruck zu bringen und die in Jerusalem anerkannte Gleichberechtigung der Heidenchristen durch seine Autorität zu besiegeln.

2. Als aber einige Gesetzeseiferer von Jerusalem in der syrischen Hauptstadt erschienen, änderte Petrus sein Verhalten und sonderte sich von den Heidenchristen ab. Er wollte augenscheinlich der bekannten nationalen Engherzigkeit der gesetzestreuen Jerusalemiten Rechnung tragen und einem Ärgernisse vorbeugen, das für den Frieden der Kirche und seine apostolische Tätigkeit unter den Juden verhängnisvoll werden konnte, und glaubte, dies ohne Anstoß für die Heidenchristen tun zu können.

II. 1. Die Handlungsweise des Apostelfürsten hatte ihre Folge. Durch sein Ansehen bewogen, zogen sich die Judenchristen, ja selbst Barnabas, von den Heidenchristen zurück. Die Heidenchristen aber fingen an, an der ihnen von Paulus verkündeten christlichen Freiheit irrezuwerden.

2. Da hielt es Paulus im Interesse nicht nur der antiochenischen Gemeinde, sondern auch im Interesse der primatialen Stellung Petri für notwendig, dem Apostelfürsten in öffentlicher Versammlung entgegenzutreten, weil er durch sein überzeugungswidriges Verhalten die Heidenchristen moralisch nötige, das Gesetz zu beobachten. Zugleich benutzte er die Gelegenheit, in längerer Rede darzutun, wie das Gesetz nach Christi Erlösungstat zur Rechtfertigung nichts mehr beitrage, wie nunmehr das Heil allen durch den Glauben als Gnadengeschenk Gottes zuteil werde und wie das Festhalten am Gesetz als Heilsnotwendigkeit mit dem Christusglauben unvereinbar und Verleugnung des Erlösungswerkes Christi sei.

---

[1] Nach Pölzl, a. a. O. 131, gegen 4 Jahre, nach Maier, Die Briefe Pauli (1909), 1½ Jahre.

[2] Gal. 2, 11—21. Vgl. meine Erklärung des Galaterbriefes, 226 ff.

[3] Apg. 11, 1 ff.

Zusatz. Bei der antiochenischen Kontroverse handelte es sich weder um eine Frage der Lehre noch der Moral, sondern lediglich um eine Frage der Opportunität. Weder auf Petrus noch auf Paulus fällt eine sittliche Makel. Vielmehr verdient Paulus das Lob edler Freimütigkeit, Petrus das Lob heiliger Demut.

## § 82. Die judaistische Agitation in Galatien.

I. 1. Durch das Auftreten Pauli in Antiochia ward die Legalienfrage von neuem aufgerollt und verschärft. In eingehender Begründung hatte der Apostel nicht bloß die Freiheit vom Gesetze für die Heidenchristen gefordert, sondern auch die Beobachtung desselben für die Judenchristen als überflüssig und unnütz dargetan. — Dadurch kamen die Gesetzeseiferer zum Bewußtsein des prinzipiellen Gegensatzes zwischen dem gesetzesfreien Evangelium Pauli und ihrer Überzeugung. Und nun begann der offene Kampf gegen Paulus, und zwar zunächst in Galatien.

2. Es war wenige Monate nach der ersten Missionsreise des Apostels und dem Tage von Antiochia, als judaistische Agitatoren in den galatischen Gemeinden erschienen und auf jede Weise die dortigen Heidenchristen dem Evangelium Pauli abwendig zu machen und für das vollkommene Gesetzesevangelium zu gewinnen suchten.

II. Noch zur rechten Zeit erhielt Paulus Nachricht von diesen Vorgängen. Da er aber den gefährdeten Gemeinden nicht persönlich zu Hilfe eilen konnte, wandte er sich sofort brieflich an sie. Dieses erste Schreiben des Apostels ist der **Brief an die Galater.**[1]

## § 83. Die Judaisten in Antiochia. Das Apostelkonzil.[2]

I. 1. Auch in Antiochia entbrannte ein nicht geringer Streit. Es waren nämlich einige von Judäa[3] herabgekommen, welche die Brüder lehrten: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset gemäß dem Brauche des Moses, so könnt ihr nicht selig werden.“ — Man forderte also hier auch von den Heidenchristen direkt die Haltung des Mosaischen Gesetzes, und zwar als Heilsnotwendigkeit.

2. Das war eine neue Forderung, die nichts weniger bedeutete als die Verleugnung des Erlösungswerkes Christi und nichts anderes bezweckte, als die Kirche zu einer jüdischnationalen Gemeinschaft herabzudrücken, dem Judentum in der Kirche die Herrschaft zu sichern. — Dagegen erhoben sich Paulus und Barnabas mit aller Entschiedenheit.

3. Endlich ward beschlossen, daß Paulus und Barnabas und noch einige andere wegen dieser Streitfrage zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem hinaufreisen sollten, um sie zur öffentlichen, autoritativen Entscheidung zu bringen.[4]

---

[1] Siehe § 94. — [2] Apg. 15, 1—32. — [3] D: christlich gewordene Pharisäer.
[4] Nach D waren es insbesondere die Gegner Pauli, die verlangten, daß die Sache in Jerusalem ausgetragen werde. Sie mochten daselbst im Zentrum des Judentums eine für sie günstige Entscheidung hoffen.

II. 1. Paulus erlebte in Jerusalem auf dem Apostelkonzil den herrlichsten Triumph. Allerdings erhoben pharisäisch gesinnte Judenchristen die Forderung, man solle die Heidenchristen der Beschneidung unterwerfen und auf das Gesetz verpflichten. Aber nach Befürwortung durch Petrus und Jakobus wurde einmütig und feierlich die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetze proklamiert. — Dazu gelangten noch die sogenannten Jakobusklauseln zur Annahme.

2. Der Freiheitsbrief, den das Apostelkonzil für die Heidenchristen für immer in feierlichster Form ausstellte und durch den den Völkern des Erdkreises die Tore der Kirche geöffnet wurden, lautet: Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quam haec necessaria: Ub abstineatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato et fornicatione, a quibus custodientes vos bene agetis.

3. Mit diesem Beschlusse des Apostelkonzils reisten Paulus und Barnabas zugleich mit Judas und Silas nach Antiochia zurück, promulgierten ihn daselbst und stellten den Frieden der Gemeinde wieder her. — Das Konzil fällt etwa in das Jahr 50.

Zusätze. 1. Das Aposteldekret[1] enthält die dogmatische Entscheidung, daß die Heidenchristen zur Haltung des Gesetzes nicht verpflichtet seien, daß also die Beobachtung des Gesetzes in keiner Weise heilsnotwendig sei. Dagegen wurde über das Verhalten der Judenchristen zum Gesetz nichts festgestellt, darüber wollte das Konzil keine Entscheidung treffen.

2. Die dem Dekrete beigefügten vier Enthaltungen (Jakobusklauseln), die zunächst für Syrien und Zilizien Geltung haben sollten, waren disziplinäre Vorschriften, die die Apostel zur Erhaltung des Friedens und der Einigkeit in den gemischten Gemeinden für notwendig erachteten. — Die Enthaltung von den genannten Dingen wurde nämlich den Heidenchristen deshalb aufgetragen, weil diese Dinge den Juden zum besonderen Anstoß gereichten und nach jüdischer Anschauung teilweise dem Naturgesetze zuwiderlaufen. Die Unzucht[2] insbesondere wurde auch deshalb genannt, weil sie den Heiden als eine sittlich gleichgültige Sache erschien, ja als Kulthandlung geübt wurde.

3. Judas (Barsabas) und Silas (= Silvanus in den Paulinischen Briefen), ein hellenistischer Jude, waren durch die Gabe der Prophetie (Apg. 15, 32) ausgezeichnete hervorragende Mitglieder der Gemeinde in Jerusalem. Letzterer wurde längere Zeit Gefährte und Mitarbeiter des Paulus.[3]

## § 84. Die zweite Missionsreise des hl. Paulus.[4]

I. 1. Wohl im Jahre 50 rüstete Paulus zur zweiten apostolischen Reise und forderte Barnabas auf, ihn wiederum zu begleiten. Da dieser

---

[1] Vgl. K. Six, Das Apostеldekret (1912).

[2] Vgl. Knabenbauer zur Stelle. Andere (z. B. Cornely, Introd., III, 367) verstehen darunter Ehen in naher Verwandtschaft.

[3] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter, 126 ff. 129 ff.

[4] Apg. 15, 36—18, 22.

aber seinen Verwandten Markus als Begleiter wünschte, Paulus ihn ablehnte, so trennten sich beide. Barnabas fuhr mit Markus nach Zypern. Paulus wählte zum Gefährten den Silas, und beide besuchten zunächst die christlichen Gemeinden in Syrien und Zilizien, um ihnen das Apostel-dekret zu überbringen und sie im Glauben zu stärken.

2. Danach wandten sie sich nordwärts nach Lykaonien und Pisidien. — In Lystra schloß sich ihnen Timotheus an. Paulus ließ ihn der Juden wegen, die in jenen Gegenden waren, beschneiden.

3. Darauf durchzogen sie Phrygien und die Landschaft Galatien und kamen, Mysien entlang, hinab nach Troas. Die beabsichtigte Predigt im prokonsularischen Asien und in Bithynien verwehrte ihnen der Heilige Geist, der für jetzt ein anderes Arbeitsfeld für sie bestimmt hatte. — In Troas hatte Paulus eine nächtliche Vision. Ein Mazedonier stand vor ihm und bat ihn: „Zieh hinüber nach Mazedonien und hilf uns." Der Apostel erkannte Gottes Ruf und schiffte sich mit seinen Gefährten (auch Lukas hatte sich in Troas ihm angeschlossen) sogleich nach Samothrake und Neapolis ein.

II. 1. Von Neapolis zogen sie nach der bedeutenden mazedonischen Stadt Philippi, wo der Predigt des Evangeliums eine reiche Ernte beschieden war und die erste europäische Christengemeinde sich bildete, die stets die Freude und der Trost des Apostels blieb. Unter den für das Christentum Gewonnenen wird die reiche Purpurhändlerin Lydia mit ihrem ganzen Hause namentlich genannt. — Wegen Heilung einer besessenen Wahrsagerin wurden Paulus und Silas ergriffen, gegeißelt und in den Kerker geworfen. Ihre wunderbare Befreiung führte den Kerkermeister mit seinem ganzen Hause zum Glauben. Am andern Tage wurden sie als römische Bürger vom Magistrate der Stadt ehrenvoll entlassen.

2. Paulus übergab nach sehr wahrscheinlicher Meinung die Leitung der Gemeinde dem Lukas, er selbst reiste mit den übrigen Genossen nach Thessalonich, wo gleichfalls in wenigen Wochen eine christliche Gemeinde vornehmlich aus Proselyten und Heiden entstand. — Durch einen Pöbelaufruhr vertrieben, wandten sie sich nach Beröa und predigten daselbst durch mehrere Wochen mit reicher Frucht das Wort Gottes, bis ungläubige Juden aus Thessalonich auch hier das Volk aufwiegelten. Die Gläubigen aber brachten Paulus in Sicherheit und geleiteten ihn nach Athen, während Silas und Timotheus vorläufig in Mazedonien zurückblieben.

III. 1. Athen, die dem Götzendienste ergebene Stadt mit ihren herrlichen Tempeln und Götterbildern, machte auf Paulus den tiefsten Eindruck, und sein Geist geriet in Eifer. Er fing an, in der Synagoge den Juden und Proselyten und auf dem Marktplatze alle Tage vor denen, die sich da einfanden, das Evangelium Christi zu verkünden. — Eines Tages stritt er mit epikureischen und stoischen Philosophen. Die nahmen ihn und führten ihn auf den Areopag. Dort hielt der Apostel jene herrliche Rede über den „unbekannten Gott", die mit Recht als ein Meisterwerk der Rhetorik bezeichnet wird, und worin er den wahren

Gott als Schöpfer und Erhalter aller Dinge und Jesus als Messias verkündete.[1] — Doch nur wenige wurden gläubig. Unter diesen werden Damaris und der Areopagit Dionysius[2] genannt.

2. In der Arbeit auf neuem Felde hatte aber Paulus seine mazedonischen Gemeinden nicht vergessen. In seiner Sorge um dieselben sandte er von Athen aus den Timotheus, der indes von Mazedonien ihm gefolgt war (Silas scheint noch daselbst geblieben zu sein),[3] nach Thessalonich zurück, um über die Verhältnisse der dortigen hartbedrängten Gemeinde Erkundigungen einzuziehen.[4]

IV. 1. Von Athen begab sich Paulus nach Korinth, der Hauptstadt der römischen Provinz Achaia. Daselbst traf er die jüdisch-(christliche) Zeltmacherfamilie Aquila und Priscilla[5], die bei der allgemeinen Judenaustreibung aus Rom durch Klaudius (um 50) dorthin gezogen war, blieb bei ihnen und arbeitete, um sich seinen Lebensunterhalt zu verschaffen. Daneben predigte er jeden Sabbat in der Synagoge vor Juden und Griechen.

2. Nach einiger Zeit trafen Timotheus und Silas in Korinth ein, berichteten über die Lage der mazedonischen Gemeinden und brachten ihm eine Unterstützung.[6] — Die Nachrichten über Thessalonich beunruhigten zum Teil Paulus in hohem Grade. Um der Gemeinde zu Hilfe zu kommen und sie in der Treue zu erhalten, erließ er von Korinth aus sein **1. Sendschreiben an die Thessalonicher.** — Dieser Brief erreichte seinen Zweck nicht vollkommen, und so sah sich Paulus auf neue Nachrichten hin veranlaßt, einen **2. Brief an die Thessalonicher** zu richten.

3. Fortan widmete sich der Apostel ganz dem Worte Gottes. Als aber die Juden widersprachen und lästerten, wandte er sich an die Heiden und lehrte im Hause des Proselyten Titius Justus mit so großem Erfolge, daß sich bald, vornehmlich aus Heidenchristen, eine der blühendsten Gemeinden bildete. Selbst der Synagogenvorsteher Crispus wurde mit seiner ganzen Familie gläubig und vom Apostel selbst getauft.[7] — Auch in der Provinz wurde das Evangelium verkündet.[8]

4. Es fehlte nicht an Schwierigkeiten aller Art. Und wie Paulus mit Zittern und Zagen den Boden Korinths betreten hatte,[9] so empfand er auch später angesichts des sozialen Elends, der Feindseligkeiten der Juden und der entsetzlichen Sittenlosigkeit der Heiden

---

[1] Über Pauli Auftreten in Athen siehe Belser, Tübinger Quartalschrift, 1899, 63. Vgl. auch Cladder, S. J., in Stimmen aus Maria-Laach, LXXXVII, 112ff., und die dort verzeichnete Literatur über die Areopagrede Pauli.

[2] Dionysius soll der erste Bischof von Athen geworden und dort als Märtyrer gestorben sein (Eusebius, Hist. Eccl., III, 4, 10; IV, 23, 3; Nikephorus, Hist. Eccl., III, 11). Vgl. Felten, Apostelgeschichte, 337; Pölzl, Die Mitarbeiter, 242ff.

[3] Vgl. dagegen Pölzl, a. a. O. 131f. — [4] 1 Thess. 3, 2ff.

[5] Vgl. Pölzl, a. a. O. 371ff. — [6] 2 Kor. 11, 9.

[7] 1 Kor. 1, 14; vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter, 253f.

[8] 2 Kor. 1, 1; Kodex D zu Apg. 18, 27. — [9] 1 Kor. 2, 3.

die ganze Schwere seiner Aufgabe. Eine Erscheinung und Ansprache des Heilandes stärkte seinen Mut und sein Vertrauen. — So vergingen 18 Monate.

5. Nach der Ankunft des Prokonsuls Gallio[1] führten die Juden den Apostel vor dessen Tribunal und erhoben gegen ihn die Klage, er berede die Leute, Gott wider das Gesetz zu verehren. Gallio aber erklärte sofort, daß er sich in religiöse Streitigkeiten nicht einlasse, und jagte sie fort. Das heidnische Volk aber ergriff den Wortführer der Juden, den Synagogenvorsteher Sosthenes, und prügelte ihn durch, ohne daß der Prokonsul sich darum kümmerte.

Zusatz. Nach der bereits erwähnten[2] Inschrift in Delphi steht fest, daß Gallio vor der Mitte des Jahres 52 in Korinth war. Sein Amtsjahr hatte er wahrscheinlich im Juli 51 oder April 52 angetreten. Waren vor dem erzählten Vorfall die 18 Monate der Tätigkeit Pauli (Apg. 18, 11 f.) bereits verflossen, so kam der Apostel im Jahre 50 oder 51 in Korinth an. Eine exakte Fixierung ist aber nicht möglich.[3]

6. Danach verweilte Paulus noch geraume Zeit in Korinth. Endlich verabschiedete er sich von der Gemeinde und schiffte sich mit Aquila und Priscilla nach Ephesus ein. Nach kurzem Aufenthalte daselbst reiste er über Cäsarea nach Jerusalem, um dort ein Gelübde[4] zu erfüllen. Von dort kehrte er nach Antiochia zurück, wo er einige Zeit verweilte.

Zusatz. Nach einer nicht ganz unbegründeten Meinung[5] verließ Paulus nach der eben erwähnten Gewalttat der Juden wegen der herrschenden Erregung auf einige Zeit Korinth, um in Illyrien das Evangelium zu verkünden. Es scheint nämlich der Apostel in Illyrien gepredigt zu haben und vor seinem zweiten Brief an die Korinther bereits zweimal in Korinth gewesen zu sein.[6] Hiezu würde eine nach Apg. 18, 17 einzuschaltende illyrische Mission eine gute Erklärung bieten. — Doch läßt sich die illyrische Mission (wenn eine solche anzunehmen ist) auch der dritten apostolischen Reise einfügen.[7] Andererseits wird die zweimalige Anwesenheit des Apostels in Korinth vor dem zweiten Korintherbrief vielfach entschieden bestritten.[8]

7. Die zweite Missionsreise Pauli hatte etwa drei Jahre gedauert, von Sommer 50 bis zum Herbste 53. Der Apostel hatte die Gemeinden von Syrien, Zilizien, Lykaonien und Pisidien wieder besucht und im

---

1 Vgl. Pölzl, a. a. O. 437 ff. — 2 Siehe S. 211.
3 Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie, 1916, 752 f.; Bibl. Zeitschrift, X, 143; Katholik, 4. F., X, 130. Neue kirchl. Zeitschrift, XXIII, 380 ff.
4 Vgl. Belser, Beiträge, 89 ff.
5 Vgl. Cornely, III, 369 f.
6 Röm. 15, 19; 2 Kor. 2, 1; 12, 14. 21; 13, 1; vgl. Schaefer, Kommentar zum 2. Korintherbrief, 354 f.
7 Vgl. Schaefer-Meinertz, 151.
8 Vgl. Belser, Einleitung², 473 ff., und Erklärung des 2. Korintherbriefes (1910). Golla, Zwischenreise und Zwischenbriefe (Bibl. Studien, XX, 4).

Glauben gestärkt; Mazedonien, Achaia (Illyrien) hatte er für den Glauben neu erobert.

Zusatz. Bald nach der Abreise Pauli aus Ephesus kam dorthin ein alexandrinischer Jude, Apollo(s) mit Namen,[1] ein Mann, der mit der Bildung eines jüdischen Schriftgelehrten die Beredsamkeit eines alexandrinischen Rhetors verband. Er hatte nur die Johannestaufe empfangen. Gleichwohl verkündete er im Feuereifer den Namen Jesu. — Aquila und Priscilla unterrichteten ihn nun sorgfältig im Christentum. Nachdem er die Taufe empfangen, reiste er mit einem Empfehlungsschreiben nach Korinth, gewann daselbst großes Ansehen und war mit großem Erfolge in der Verkündigung des Evangeliums tätig.

## § 85. Die dritte Missionsreise des hl. Paulus.[2]

I. In den Spätsommer 54 fällt der Beginn der dritten apostolischen Reise Pauli. — Von Timotheus und Titus begleitet, besuchte er zunächst zum zweitenmal die Landschaft Galatien und Phrygien und bestärkte die dortigen Gläubigen. Darauf schlug er in Ephesus, der Hauptstadt der römischen Provinz Asia, sein Domizil auf.

II. 1. Auch hier predigte er durch drei Monate zunächst den Juden, bis ihre Feindseligkeiten ihn nötigten, die Synagoge zu verlassen. Sodann lehrte er durch zwei Jahre in der Schule eines gewissen Tyrannus. Juden und Heiden aus ganz Kleinasien strömten herbei, um das Wort Gottes aus seinem Munde zu hören. Unter diesen waren sehr wahrscheinlich auch zwei Männer, die sich später um die Gemeinde in Kolossä große Verdienste erwarben, Epaphras und Philemon. — Gott aber bekräftigte die Predigt des Apostels durch außerordentliche Wunder an Besessenen und Kranken.

2. In der Zeit des Aufenthaltes in Ephesus erfolgte durch Paulus und seine Gefährten auch die Gründung der sieben, in der Apokalypse[3] genannten asiatischen Gemeinden. — In dieselbe Zeit fällt der Kampf mit wilden Tieren (es sind wohl ungläubige Juden gemeint), dessen er im 1. Korintherbriefe[4] erwähnt.

3. Die Apostelgeschichte berichtet auch von den Plänen, mit denen sich Paulus in Ephesus für die nächste Zukunft trug. Er wollte wiederum Mazedonien und Griechenland besuchen, dann mit der für die Brüder in Judäa bestimmten Kollekte[5] nach Jerusalem gehen, endlich nach Rom und Spanien ziehen.[6]

III. 1. Gegen Ende seines Aufenthaltes in Ephesus erhielt Paulus (vielleicht durch Apollo, der wieder nach Ephesus zurückgekehrt war) zunächst die traurige Nachricht, daß in der korinthischen Gemeinde

---

[1] Apg. 18, 24—28; 1 Kor. 3, 4ff.; vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter, 276ff.; Schumacher, Der Alexandriner Apollos (1916).

[2] Apg. 18, 23; 19, 1—21, 17. — [3] 1, 11.

[4] 15, 32: Ad bestias pugnavi Ephesi. Vgl. dazu Cornely, Kommentar und meine Erklärung.

[5] Vgl. 1 Kor. 16, 1ff.; 2 Kor. 8, 1ff.; Röm. 15, 25ff.

[6] Vgl. Röm, 15, 24. 28.

die Unzucht in schlimmer Weise überhandgenommen habe. — Der Apostel trat sofort in einem (verlorengegangenen) Briefe mit Entschiedenheit dagegen auf und verbot den Umgang mit den unzüchtigen Brüdern.[1] — Außerdem sandte er den Timotheus über Mazedonien nach Korinth.[2]

2. Es kamen aber von verschiedenen Seiten, insbesondere durch die Hausgenossen der Chloë und durch korinthische Abgesandte, die ein Schreiben mit verschiedenen Anfragen überbrachten, noch schlimmere Mitteilungen über den Zustand der geliebten Gemeinde. — Dies war die Veranlassung zur Abfassung des Briefes, der jetzt der **1. Brief an die Korinther** genannt wird. — Auch wurde Titus nach Korinth abgesand mit der Weisung, über die Wirkung des Schreibens Kunde zu bringen und den Apostel in Troas zu erwarten.[3] Dieser wollte nämlich noch bis Pfingsten in Ephesus bleiben und dann über Mazedonien nach Korinth kommen.[4]

Zusatz. über die Reise des Timotheus fehlen alle weiteren Nachrichten Ob er in Korinth gewesen, welche Nachrichten er gebracht, läßt sich nicht einmal mit einiger Sicherheit sagen. In Mazedonien war er wieder an der Seite des Apostels.[5]

3. Durch einen vom Silberschmied Demetrius erregten Aufruhr ward Paulus veranlaßt, Ephesus früher, als er vorhatte, zu verlassen. Er zog, wohl missionierend, hinauf bis nach Troas.[6] Da er daselbst Titus nicht vorfand, setzte er seinen Weg nach Mazedonien fort. — Dort (wahrscheinlich in Philippi) traf er ihn. Die Nachrichten, die jener überbrachte, erfüllten zum Teil den Apostel mit großer Freude,[7] zum Teil aber befriedigten sie ihn durchaus nicht. Er sandte darum Titus mit zwei Begleitern nach Korinth zurück,[8] mit einem neuen Schreiben, dem **2. Korintherbriefe,** und mit dem Auftrage, die Kollekte für die judäische Gemeinde zu Ende zu führen[9] und die Verhältnisse in Korinth zu ordnen, bis er selbst dahin käme.

4. Durch das abermalige Schreiben und durch die Rückkehr des Titus nach Korinth war Paulus beruhigt, und er benutzte die Monate des Sommers und Herbstes, um die Gemeinden Mazedoniens zu visitieren.

IV. 1. Mit Anbruch des Winters setzte der Apostel seine Reise nach Korinth fort und verblieb daselbst drei Monate. — Diese Zeit benutzte er auch zur Abfassung des **Briefes an die Römer,** den er durch die Diakonissin Phoebe übersandte.[10]

2. Im Frühjahr 58 verließ er Korinth, um den Ertrag der Kollekte nach Jerusalem zu überbringen.[11] Er wollte ursprünglich zu

[1] 1 Kor. 5, 9—11. — [2] 1 Kor. 4, 17; 16, 10.
[3] 2 Kor. 2, 12. 13. — [4] Apg. 19, 21. — [5] 2 Kor. 1, 1.
[6] Vgl. Bachmann, Der 2. Brief des Paulus an die Korinther[3] (1918), 125.
[7] 2 Kor. 7, 6 f. — [8] 2 Kor. 8, 18. 22. — [9] 2 Kor. 8, 6. — [10] Röm. 16, 1.
[11] Röm. 15, 25; Apg. 24, 17.

Schiff reisen, Nachstellungen von seiten der Juden nötigten ihn jedoch, den Landweg über Mazedonien einzuschlagen. — Zu Philippi feierte er das Osterfest und nahm Lukas wieder mit sich. In Troas, wo er einige Tage verweilte, erweckte er einem verunglückten Jüngling zum Leben. — In Milet versammelte er den Klerus von Ephesus, bestärkte ihn in seiner Tätigkeit und sagte ihm Lebewohl. — In Cäsarea verbrachte er einige Tage im Hause des Diakon Philippus.[1] Dort verkündete ihm der Phrophet Agabus die bevorstehende Gefangennahme in Jerusalem. Paulus aber, bereit „nicht nur sich binden zu lassen, sondern auch zu sterben für den Namen Jesus", machte sich auf, kam nach Jerusalem und wurde daselbst von der Gemeinde und Jakobus freudig aufgenommen.

## § 86. Die Gefangennahme des hl. Paulus, seine Gefangenschaft in Cäsarea und Rom.[2]

I. 1. Die Weissagung des Agabus erfüllte sich. Paulus, der sich auf Anraten der Ältesten vier Männern angeschlossen hatte, die das Nasiräatsgelübde zu lösen hatten, wurde im Tempel von asiatischen Juden erkannt. Sie erregten einen riesigen Tumult, indem sie behaupteten, Paulus habe Heiden in den Tempel geführt. Man ergriff ihn, schleppte ihn aus dem Tempel, schlug ihn und wollte ihn töten. — Lysias, der Tribun der römischen Besatzung auf der Burg Antonia, dem der Vorfall gemeldet wurde, rettete ihn vor der Wut der Menge, ließ ihn aber, da er einen gefährlichen Aufrührer vor sich zu haben glaubte, in Ketten legen und befahl, ihn in die Burg abzuführen.

2. Bevor Paulus die Burg betrat, gab er sich dem Tribun als Jude und Bürger aus Tarsus zu erkennen und verteidigte sich vergeblich in hebräischer Rede vor dem nachdrängenden Volke. Durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht entging er der Geißelung. — Am folgenden Tage wurde er vor das Synedrium geführt. Auf seine Rede kam es zu einem großen Zwiespalt zwischen den Pharisäern und Sadduzäern. In der folgenden Nacht sprach der Herr zu ihm: „Du mußt auch in Rom von mir Zeugnis geben."

II. 1. Darauf verschworen sich mehr als 40 Juden, Paulus zu töten. Lysias erfuhr dies durch den Schwestersohn des Paulus und ließ ihn deshalb nachts unter starker militärischer Bedeckung nach Cäsarea zum Landpfleger Felix bringen. — Dorthin folgte nach fünf Tagen eine Abordnung des Synedriums mit dem Hohenpriester Ananias und dem Advokaten Tertullus, und sie verklagten Paulus als eine Pest, als Unruhestifter unter den Juden der ganzen Welt, als Rädelsführer der empörerischen Sekte der Nazarener. — Felix erkannte die Unschuld des Paulus und vertagte die Entscheidung, weil er hoffte, dieser werde sich seine Freiheit durch Geld erkaufen.

[1] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter, 311 ff.
[2] Apg. 21, 18—28, 31.

2. Als Felix nach zwei Jahren (im Jahre 60)[1] durch Porcius Festus ersetzt wurde, wurde die Verhandlung von neuem aufgenommen.[2] Festus wollte sich den Juden gefällig erweisen und die Sache in Jerusalem zur Entscheidung bringen. Da appellierte Paulus als römischer Bürger an den Kaiser (Nero).

III. 1. Dieser Appellation mußte Folge gegeben werden. — Vor der Abreise hielt Paulus vor König Agrippa II. und einer glänzenden von Festus geladenen Versammlung eine wahrhaft königliche Rede, die auf alle den tiefsten Eindruck machte, so daß selbst Agrippa erklärte: „Dieser Mensch hätte in Freiheit gesetzt werden können, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte." — Im Herbste 60 wurde Paulus mit Lukas und anderen Gefährten eingeschifft. Nach stürmischer Fahrt, Schiffbruch und längerem Aufenthalte auf Malta,[3] landeten sie im Frühjahr 61 in Puteoli. Von dort ging die Reise zu Fuß nach Rom. Römische Christen kamen ihnen bis Forum Appii und Tres Tabernae entgegen.

2. In Rom ward dem Apostel gestattet, in einer gemieteten Wohnung mit einem Soldaten, der ihn bewachte, zu bleiben. Der Zutritt zu ihm stand offen, und er konnte ungehindert das Wort Gottes predigen. — Er wandte sich zuerst an die Juden, die er zu sich berief. Als sich diese aber in ihrer Mehrheit hier ebenso verstockt zeigten als anderswo, nahm er alle auf, die zu ihm kamen. Er blieb in seiner Mietwohnung zwei volle Jahre.

3. In dieser Zeit vergaß Paulus keineswegs die Sorge für die von ihm gegründeten Gemeinden. Zeugnis hievon geben die Briefe, die er in der Gefangenschaft an die **Philipper, Epheser, Kolosser** und an **Philemon** schrieb. — Auch der Brief an die **Hebräer** dürfte während der Gefangenschaft des Apostels entstanden sein.

## § 87. Die letzten Schicksale des hl. Paulus.

I. 1. Der Verfasser der Apostelgeschichte beschließt seinen Bericht über die Wirksamkeit Pauli mit der Nachricht, derselbe sei zwei volle Jahre in seiner Mietwohnung zu Rom geblieben, ohne zu sagen, ob die Gefangenschaft mit dem Tode oder Freispruch des Apostels endete. Hieraus wird mit Recht geschlossen, daß die Apostelgeschichte vor dem Schlußakte seines ersten Prozesses (63) vollendet wurde.[4]

2. Andererseits bereiten die letzten Kapitel der Apostelgeschichte[5] und namentlich auch der Brief an Philemon[6] auf den Freispruch vor. Die Pastoralbriefe endlich haben die Freilassung zur zweifellosen Vor-

---

[1] Vgl. Felten, 39; Belser, Einleitung², 130; Weber, a. a. O. 393; Zahn, Einleitung, II, 647 ff.; Maier, a. a. O. 18 f.

[2] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie, 1912, 489 ff. 742 ff.

[3] Vgl. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, 434 ff.

[4] Vgl. § 78.

[5] 22—28.

[6] V. 22. Vgl. Belser, Einleitung², 557 ff.; Kaulen, III⁵, 124.

aussetzung,[1] die auch durch die Tradition der vier ersten Jahrhunderte gut bezeugt ist.[2]

II. 1. Nach seiner Befreiung reiste Paulus einem schon lange gehegten Plane gemäß nach Spanien. — Die Spanienreise des Apostels wird nicht geleugnet werden können.[3] Sie ist bezeugt durch Klemens Romanus, da er berichtet,[4] Paulus habe *ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει* gepredigt und sei gekommen *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως*. Im Munde eines römischen Schriftstellers kann diese Aussage nur auf Spanien bezogen werden. Der Atlantische Ozean galt ja als Grenze des Westens.[5] Auch das Muratorische Fragment weiß von der profectio Pauli ab urbe ad Spaniam. Damit stimmen spätere Väter, wie Chrysostomus, Hieronymus, Epiphanius u. a., durchaus überein. — Das Zeugnis der apokryphen Petrusakten[6] soll nicht unerwähnt bleiben.

2. Über die Wirksamkeit Pauli in Spanien sind sicher beglaubigte Nachrichten aus dem Altertum allerdings kaum vorhanden. Die Werke des Bischofs Olympius, des ersten spanischen Kirchenschriftstellers (Beginn des 4. Jahrhunderts),[7] sind eben verlorengegangen. Doch fehlt es nicht an legendarischen Überlieferungen. Insbesondere rühmen sich mehrere Bischofsstühle ihres paulinischen Ursprunges.[8]

III. 1. Von Spanien begab sich Paulus auf dem Seewege wieder nach dem Orient. Nur gelegentliche Angaben in den Pastoralbriefen illustrieren seine dortige letzte Tätigkeit. So setzte er in Ephesus den Timotheus, auf Kreta Titus zu Bischöfen ein.[9] Er besuchte Mazedonien,[10] war in Troas, Milet und Korinth.[11] Er brachte einen Winter zu Nikopolis in Epirus zu, wohin er Titus rief, um ihn nach Dalmatien zu senden.[12] — In diese Zeit fällt auch der **1. Brief an Timotheus** und **der Brief an Titus.**

2. Eine völlig sichere Tatsache ist der Martertod des Paulus in Rom, durch den er nach einer zweiten harten Gefangenschaft das letzte Zeugnis für Christus ablegte. Er wurde außerhalb Roms auf dem Wege nach Ostasia als römischer Bürger mit dem Schwerte hin-

---

[1] Harnack, Chronologie, 240: Ich halte die Befreiung des Paulus aus der ersten Gefangenschaft für eine gesicherte Tatsache. Vgl. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums (1893), I, 3 ff.

[2] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., II, 22, 2; Chrysostomus, Praef. in ep. Hebr.; hom. 2 in 2. ep. ad Tim.; Hieronymus, De vir. ill., 5.

[3] Vgl. Dubowy in Bibl. Studien, XIX, 3. Heft; J. Frey, Die letzten Lebensjahre des Paulus (1910).

[4] Ep. ad Cor., V, 6. 7. Vgl. hiezu Belser, Einleitung², 557 ff.

[5] Strabo, II, 1; Appian, Bellum civ., V, 64. — Vgl. Zahn, Einleitung, I³, 451 f.

[6] Ed. Lipsius, 45. 51.

[7] Vgl. Bardenhewer, Patrologie⁴, 373.

[8] Vgl. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, I (1862). — Auch Seeböck, a. a. O. 193 f.; Jahrbuch der Leo-Gesellschaft, 1898, 53 f.

[9] 1 Tim. 1, 3; Tit. 1, 5. — [10] 1 Tim. 1, 3. — [11] 2 Tim. 4, 13. 20.

[12] Tit. 3, 12; 2 Tim. 4, 10; Chrysostomus (Praef. in ep. ad Hebr.) läßt den Apostel auch Judäa besuchen.

gerichtet.[1] Kurz vor seinem Tode schrieb er den **2. Brief an Timotheus**, in welchem er seinen geliebten Jünger zu sich rief.[2]

Zusatz. Als Todesjahr des hl. Paulus ist, obgleich umstritten, wohl das Jahr 67 festzuhalten.[3] Nach Hieronymus[4] starb zugleich mit ihm Petrus als Blutzeuge.[5] — Als Todestag wird meist der 29. Juni angegeben.[6] Die Reliquien des heiligen Apostels ruhen seit Konstantin dem Großen in der ostiensischen Basilika.[7]

2. Kapitel.

# Die Paulinischen Briefe im allgemeinen.

## § 88. Die Zahl und Ordnung der Briefe.

I. 1. Dem Feuereifer des heiligen Apostels Paulus, dieses Gefäßes besonderer Auserwählung, genügte es nicht, beinahe die ganze damals bekannte Welt rastlos zu durcheilen, um durch Wort und Beispiel alle für Christus zu gewinnen; es genügte ihm nicht, die von ihm gestifteten Gemeinden wiederholt persönlich zu besuchen, um sie in der Treue zu erhalten: seiner liebevollsten Hirtensorge, in der er ohne Unterlaß sich der Kirche Gottes widmete, verdanken wir auch eine größere Anzahl von Briefen, die er bei besonderem Anlasse teils an mehrere, teils an einzelne Gemeinden, teils auch an einzelne Personen richtete.

2. Vierzehn seiner Briefe waren seit Festsetzung des Kanons bis heute, unbeschadet der Kontroversen über den Verfasser des Hebräerbriefes, stets und einhellig mit der Kirche als kanonische Schriften rezipiert. Ja, abgesehen vom kleinen Briefe an Philemon, finden sich Zeugnisse für die Echtheit und Kanonizität aller dieser schon in den Schriften der apostolischen Väter.[8]

3. Wie viele Briefe Paulus geschrieben, läßt sich mit voller Sicherheit nicht bestimmen. Als gewiß gilt, daß ein Brief an die Korinther verlorenging.[9] Mit mehr weniger Wahrscheinlichkeit folgern

---

[1] Tertullian, De praescr., 36; Eusebius, Hist. Eccl., II, 25, 6f.

[2] 4, 8. 21.

[3] Vgl. Belser, Tübinger Quartalschrift, 1898, 376ff.; Pölzl, Der Weltapostel Paulus, 578ff. Neuestens läßt H. Kellner (Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, 384) den Apostel schon im Jahre 57 enden.

[4] De vir. ill., 5.

[5] Nach Kellner, 225, starb Petrus in Rom bereits 55, nach Frey (S. 51) u. a. im Jahre 64. — Vgl. dagegen Pölzl, a. a. O. Über die Legende von der Gefangenschaft der Apostelfürsten im Mamertinischen Kerker vgl. Zeitschrift für katholische Theologie, 1896, 102ff.

[6] In der alten Kirche wurde auch der 28. Dezember als solcher gefeiert. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1904, 10, 538ff.

[7] Weiteres siehe bei Pölzl.

[8] Vgl. § 8. Zur Geschichte der Bestreitung der Paulinen und über den Stand der modernen Kritik im allgemeinen vgl. Al. Schaefer, Die Kultur, II, 50ff.; F. Maier in Bibl. Zeitfragen, II, 5/6.

[9] Siehe § 17, II, 2.

manche aus Phil. 3, 1 und Kol. 4, 16, daß Paulus außerdem noch mindestens zwei Briefe geschrieben habe.[1] — Doch fehlt andererseits jedes Zeugnis, daß je ein anderer Paulinischer Brief, als die vorhandenen vierzehn, als kanonisch rezipiert war.[2]

II. 1. Es ist gewiß, daß Paulus nicht selbst seine Briefe gesammelt und geordnet hat.[3] — Doch erhellt uns 2 Petr. 3, 16, daß noch vor seinem Tode eine Anzahl derselben wenigstens in einzelnen Gemeinden gesammelt war.

2. Bezüglich der Reihenfolge der Paulinen stimmen im allgemeinen die Handschriften und Verzeichnisse darin überein, daß die Briefe an kirchliche Gemeinden an erster, die Briefe an einzelne Personen an zweiter Stelle stehen. Eine Ausnahme macht der Hebräerbrief, der im Abendlande fast durchaus, im Morgenlande hie und da den Schluß macht. — Die Anordnung der einzelnen Briefe ist aber eine sehr verschiedene. Meist nimmt der Römerbrief wegen seines Inhaltes, und weil an die Hauptkirche gerichtet, den ersten Platz ein.[4]

3. Im tridentinischen Verzeichnis erscheinen die Briefe (mit Ausnahme des Hebräerbriefes) nach der Wichtigkeit des Inhaltes und nach dem Ansehen der Adressaten geordnet. Diese Reihenfolge ist die in den meisten Handschriften gewöhnliche. Nur die Stellung des Hebräerbriefes variiert.[5]

4. Nach der wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge lassen sich die Briefe in drei Klassen teilen: 1. Briefe vor der ersten Gefangenschaft des Apostels: Galater-, 1. 2. Tessalonicher-, 1. 2. Korinther- und Römerbrief. 2. Gefangenschaftsbriefe: Philipper-, Epheser-, Kolosser-, Philemon- und Hebräerbrief. 3. Briefe nach der Gefangenschaft (Pastoralbriefe): 1. Timotheus-, Titus- und 2. Timotheusbrief.[6]

## § 89. Inhalt der Paulinischen Briefe. Die bekämpften Gegner.

I. 1. Den Umfang und die Tiefe des Inhaltes der Paulinischen Briefe deutet der hl. Chrysostomus an, wenn er sich also vernehmen läßt:[7] Metalla sunt Spiritus et fontes. Metalla quidem, quia quovis auro pretiosiores nobis praebent divitias, fontes vero, quia nunquam deficiunt ... Hic thesaurus non consumitur a multis effodientium manibus, sed augetur et multiplicatur ... neque unquam deficient hujus scatentes aquae. — Ins einzelne eingehend, erklärt Cornelius a Lapide[8]: Ipsae (epistulae) continent medullam fidei et religionis christianae. Sane de gratia,

---

[1] Vgl. Cornely, Introd., I, 230; III, 378.

[2] Thomas zu Kol. 4, 16: Ratio est duplex, quare non sint in canone: quia non constabat de earum auctoritate, quia forte erant depravatae et perierant in ecclesiis. Vel quia non continebant aliud quam istae (canonicae).

[3] Theodoret, Praef. in ep. Paul.

[4] Im Fragm. Mur. steht er an 7. Stelle. — [5] Vgl. Kaulen, III$^5$, 2.

[6] Eine interessante Übersicht über die Verschiedenheiten der Ansichten bezüglich der Chronologie der Paulinen siehe bei Cornely, III, 383.

[7] Migne, LI, pag. 291. — [8] Prooemium de praerogativis S. Pauli, c. 3

de praedestinatione, de Christi redemptione et tota eius in carne oeconomia, de matrimonio et jure conjugum, de caelibatu, de ven. sacramento et sacrificio, de novem ordinibus angelorum, de muniis episcoporum, presbyterorum, diaconorum totoque ordine hierarchico nullus ita plane, graviter, exacte et sapienter disseruit ac Paulus. Damit zählt er nur einen Teil der von Paulus vorgetragenen Lehren auf.[1]

2. So mannigfaltig aber die Gegenstände sind, die Paulus nach dem Bedürfnisse der Leser behandelt, das Hauptthema seiner Erörterungen bleibt die Universalität des Heiles. — „Das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heile für jeden, der glaubt, für die Juden zuerst und auch für die Heiden";[2] alle Menschen waren durch Adams Fall Kinder des Zornes und entbehrten der Herrlichkeit Gottes. Jesus Christus, Gottes Sohn, hat durch sein Blut die Schuld der Menschheit gesühnt und hinweggenommen und Gottes Gerechtigkeit für die Menschen verdient; seiner Erlösungstat werden aus Gnade vermittels des Glaubens alle teilhaftig, Juden und Heiden; das Gesetz des Moses hatte nur die Aufgabe, Erzieher zu Christus hin zu sein; mit Christi Tod hat es seinen Zweck erfüllt, es trägt nun nichts mehr zum Heile bei; die Scheidewand zwischen Juden und Heiden ist gefallen, alle Gläubigen, Juden und Heiden, sind in Christus Gotteskinder und Erben, sie alle bilden einen Leib, dessen Haupt Christus ist. Das ist die Grundlehre, die Paulus nicht nur im Galater- und Römerbrief ausführlich darstellt, auf die er auch in fast allen übrigen Briefen zurückkommt.[3]

II. 1. Paulus ist in seinen Briefen zum großen Teil auch Apologet, und zwar zunächst Verteidiger seines Evangeliums gegen zwei Hauptgruppen von Gegnern.

a) Die erste Gruppe bilden nicht nur ungläubige Juden, sondern auch die sogenannten Judaisten, judenchristliche Eiferer, die den Heiden entweder den Eintritt ins Christentum ganz verwehren oder die Aufnahme nur unter der Bedingung der Beschneidung gestatten wollten. — Gegen diese erhob sich Paulus mit seiner ganzen Autorität, um die Universalität der Kirche zu retten. Er führte den Kampf sowohl in mündlicher Predigt, wie in Antiochia und Jerusalem, als auch insbesondere im Briefe an die Galater.

b) Eine zweite Gruppe von Gegnern aus dem Judentum trat gegen Ende der Lebenszeit des Apostels auf. Es waren dies teils Vorläufer der späteren Gnosis, die das Evangelium durch Vermengung mit griechischer und alexandrinischer Philosophie fälschten, teils Leute, die unter Berufung auf die christliche Freiheit heidnischer

---

[1] Vgl. auch Thomas, Praef. in ep. ad Rom.

[2] Röm. 1, 16.

[3] Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus² (1883); Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (Bibl. Studien, II, 1); Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie (Straßburger theol. Studien, VI, 1. 2).

Ungebundenheit huldigten (Antinomisten). Sie werden insbesondere in den Briefen an die Kolosser, an Titus und Timotheus bekämpft.

2. Paulus war aber mehr als einmal genötigt, seine Autorität, sein Amt und seine Person gegen Feindseligkeiten aller Art zu verteidigen. Er tut dies namentlich im 1. Thessalonicher- und 2. Korintherbriefe.

## § 90. Die äußere Form der Paulinischen Briefe.[1]

I. 1. Obwohl nicht selten die hebräische Abfassung des Hebräerbriefes und hie und da die lateinische Abfassung des Römerbriefes behauptet wurde oder auch behauptet wird, so hält doch die sententia communis an der griechischen Abfassung sämtlicher Briefe des hl. Paulus fest.

II. Die Sprache des Apostels hat jedoch ihr eigenes Gepräge. 1. Der Wortschatz der Paulinen bildet gleichsam ein besonderes Gebiet des Schrifttums. Er enthält nicht weniger als 597 Hapaxlegomena, die mehr als den zehnten Teil des neutestamentlichen Wortvorrates ausmachen. So finden sich im Römer-, 1. 2. Korinther- und 1. Timotheusbrief allein rund 400 eigentümliche Wörter. Dazu trifft man eine große Reihe neuer Wortbedeutungen, nicht wenige Hebräismen und Zilizismen.[2] Die griechische Sprache bot dem Apostel nicht durchwegs die Mittel zur Darstellung der christlichen Ideen.

2. Bezüglich der Fertigkeit im Sprachgebrauche sagt zwar Paulus von sich selbst, er sei unbeholfen in der Rede.[3] Doch beherrscht er das Griechische vollkommen und wird hierin nur von Lukas und dem Redaktor des Hebräerbriefes übertroffen. — Allerdings kümmerte er sich um die Korrektheit und Eleganz des Stils wenig. Der Inhalt, nicht die Form, war ihm die Hauptsache. Man vergißt nicht selten eine schulgerechte Rhetorik und grammatisch korrekten Satz- und Periodenbau. Er überspringt Gedanken, geht im Nachsatze zu einer neuen Konstruktion über, macht Vordersätze ohne Nachsätze, gebraucht namentlich häufig Ellipsen und Parenthesen, spinnt zuweilen endlose Perioden. — Hierin, wie in der Fülle und Erhabenheit der Ideen sehen schon die Väter den Grund der Schwierigkeit und Dunkelheit mancher Paulinischer Stellen.[4]

3. Andererseits erweist sich Paulus als geborner Redner. Alle seine Briefe zeigen eine hinreißende Kraft, die der hl. Hieronymus[5] mit den Worten charakterisiert: „Quotiescunque Paulum apostolum lego, videor mihi non verba audire, sed tonitrua ... Quocunque respexeris, fulmina sunt." — Diese Kraft der Rede offenbart sich insbesondere, wo das in Liebe und Eifer glühende Herz

---

[1] Vgl. Alph. Steinmann, Paulus als Schriftsteller (Theologie und Glaube, IX, 594 ff.).
[2] Hieronymus, In Gal. 6, 1; In Eph. 3, 1; Ad Algas., ep. 121, 10.
[3] 2 Kor. 11, 6.
[4] Epiphanius, Haer., 64, 29; Origenes, Praef. in ep. ad Rom.
[5] Ad Pammach., ep. 48, 13.

des Apostels spricht, wo es ihm gilt, die Herzen zu rühren und den Willen zu bewegen. — Im vorzüglichen Maße ist Paulus auch ein Meister der Dialektik, die seinen Briefen eine lebendige dramatische Form gibt. Darum wurde Paulus schon im Altertum den berühmtesten griechischen Rednern, einem Demosthenes, Äschines, Isokrates, an die Seite gestellt.[1]

III. 1. Die Disponierung des Inhaltes der Briefe ist zwar keineswegs eine schablonenhafte, doch lassen sich im allgemeinen bei jedem Briefe vier Teile unterscheiden.

2. Die Briefe beginnen nämlich mit einer mehr oder weniger erweiterten Briefadresse (Name des Schreibers, Adressat, Gruß), an die sich die Danksagung an Gott für die den Adressaten verliehenen Vorzüge anschließt. Vielfach werden in der Adresse die Hauptgedanken des Briefes im voraus angedeutet. (Die Adresse fehlt jedoch im Hebräerbriefe, die Danksagung im Galaterbriefe.) — Darauf folgt ein dogmatischer (apologetischer) und paränetischer Abschnitt. Häufig ist, wie besonders im Hebräerbriefe, auch der dogmatische Teil von zahlreichen moralischen Reflexionen und Ermahnungen durchflochten. — Den Schluß bilden gewöhnlich persönliche Nachrichten, Grüße und Segenswünsche.

3. Kapitel.

# Die Briefe vor der ersten Gefangenschaft.

## 1. Der Brief an die Galater.[2]

### § 91. Inhalt des Briefes.

I. Der Brief, der den handschriftlichen Titel πρὸς Γαλάτας trägt, gliedert sich, abgesehen vom Eingange (1, 1—10), Anhang und Schluß (6, 11—18), in drei Abschnitte: in einen historisch-apologetischen (1, 12—2, 21), einen dogmatisch-apologetischen (3, 1—5, 12) und einen moralisch-apologetischen Abschnitt (5, 13—6, 10).

II. Der Eingang enthält zunächst die erweiterte Briefadresse (1—5). — Als Absender des Briefes, der an alle Gemeinden Galatiens gerichtet ist, werden nebst Paulus „alle Brüder", die bei ihm sind, angeführt. — Der Apostel betont nachdrücklichst den unmittelbar göttlichen Ursprung seines Apostolates und verweist auf Christi Erlösungstat als die alleinige Quelle des Heiles.

Sodann (6—10) gibt er seiner Verwunderung Ausdruck über das unbegreifliche Verhalten der Galater, die daran sind, sich einem andersartigen Evangelium zuzuwenden, und spricht das Anathem über ihre Verführer aus. — Die sonst übliche Danksagung an Gott fehlt.

[1] Fabricius, Bibl. graeca, IV, 445.

[2] Neuere Kommentare: Windischmann (1843); Reithmayr (1865); Bisping[3] (1883); Schaefer (1890); Cornely, S.J.[2] (1909); meine Erklärung (1904); Niglutsch[2] (1917); Steinmann (1918); Lagrange (1918).

1. Im historisch-apologetischen Abschnitte erläutert und begründet Paulus den göttlichen Ursprung und damit die Wahrheit und Unabänderlichkeit seines gesetzesfreien Evangeliums (11. 12) durch Vorführung einiger Lebensdaten. — Er hat sein Evangelium (in Damaskus) durch die Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm erhalten. Dies mögen die Galater vor allem aus seinem einstigen Wandel im Judentum und aus seiner plötzlichen und völligen Umwandlung erkennen (1, 13—16a). — In den drei Jahren nach seiner Bekehrung ging er jeglicher menschlicher Unterweisung aus dem Wege (16b. 17). Hierauf zog er nach Jerusalem, um Petrus zu sehen (1, 18—20). Seine Heidenmission in Syrien und Zilizien wurde von den Gemeinden Palästinas als Gotteswerk gepriesen (1, 21—24). — Erst nach vierzehn Jahren legte er auf göttliche Weisung sein Evangelium in Jerusalem vor, wo dasselbe von den Säulenaposteln als göttliche Wahrheit erkannt und die Ebenbürtigkeit seines Apostolates feierlich anerkannt wurde (2, 1—10). Endlich trat er in Antiochia sogar der Verstellung des Petrus entgegen und verteidigte in öffentlicher Versammlung siegreich sein Evangelium (2, 11—21).

2. Der dogmatisch-apologetische Abschnitt erbringt den Schriftbeweis für die göttliche Wahrheit des Paulinischen Evangeliums. — Ausgehend von der Selbsterfahrung der Galater, die des Heiligen Geistes und seiner Gaben nur durch die gläubige Annahme der apostolischen Predigt teilhaftig geworden (3, 1—5), wird auf Grund der Schrift der Beweis geführt, daß die Glaubenden allein, wie wahre Kinder Abrahams, so Erben des Segens Abrahams, die Kinder des Gesetzes aber Kinder des Fluches sind (3, 5—14). — Die dem Abraham und seinem Samen (Christus) gemachte Segensverheißung wurde durch das später gekommene Gesetz weder aufgehoben noch abgeändert (3, 15—18). Das Gesetz ward um der Übertretungen willen gegeben (3, 19. 20) und als Wächter und Zuchtmeister auf Christus hin. Mit dem Kommen Christi und des Glaubens hat das Gesetz sein Ende erreicht (3, 21—25). — In Christus sind alle Gläubigen Gotteskinder, Abrahams Same und Erben (3, 26—29). Die Knechtschaft vor Christus entsprach dem Zustande der Unmündigkeit. In der Fülle der Zeit brachte Gottes Sohn die Einsetzung in die volle Sohnesstellung und den Erbbesitz (4, 1—7).

Sodann beklagt der Apostel die unbegreifliche Torheit der Galater, die wiederum zum Knechtsjoche zurückkehren wollen (4, 8—11), und bittet sie bei ihrer einstigen Liebe zu ihm und bei seiner Sorge um sie, seinem Beispiele zu folgen (4, 12—18). — Endlich begründet er neuerdings die Freiheit der Christgläubigen durch die Geschichte der beiden Söhne Abrahams, Isaaks, des Sohnes der Freien, und Ismaels, des Sohnes der Sklavin (4, 21—31); mahnt zur Bewahrung der Freiheit und warnt vor der Übernahme der Beschneidung, wofür mannigfaltige und gewichtige Motive geltend gemacht werden (5, 1—12).

3. Im moralisch-apologetischen Abschnitte wird gezeigt, wie das gesetzesfreie Evangelium auch vom Standpunkte der

Sittlichkeit sich als göttliche Wahrheit erweist. — Die christliche Freiheit ist keineswegs Freiheit zur Sünde, vielmehr vor allem gegenseitige Liebesdienstbarkeit, durch die das ganze Gesetz erfüllt wird, während Mangel an Liebe die brüderliche Gemeinschaft zerstört (5, 13—15). Sie ist Wandel im Geiste, der ohne Gesetzesjoch die Lüste des Fleisches ertötet, die Werke des Fleisches verhindert und die herrlichsten Tugendfrüchte hervorbringt (5, 16—23). Die in Christus haben ihr Fleisch gekreuzigt, sie leben durch den Geist und sind darum auch verpflichtet im Geiste zu wandeln (5, 24. 25).

Hieran anschließend warnt der Apostel vor eitlem Ehrgeiz (5, 26), schärft die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung ein, ermahnt, eingedenk der eigenen Bürde wechselseitig die Last zu tragen, im Hinblick auf die Vergeltung in Gemeinschaft mit den Lehrern alles Gute zu tun und im Gutestun, insbesondere gegen die Glaubensgenossen, zu verharren (6, 1—10).

Im eigenhändig geschriebenen Nachtrage entlarvt Paulus die selbstsüchtigen Ziele und Motive der judaistischen Eiferer, wogegen er sich nur im Kreuze Christi ob seiner über alles herrlichen Kraft und Wirksamkeit rühmen will (6, 11—15); fleht Gottes Frieden und Erbarmen auf alle herab, die mit ihm nach der gleichen Richtschnur wandeln, verwahrt sich gegen fernere Behelligung und schließt mit dem Segenswunsche (5, 16—18).

III. Der Galaterbrief ist ein Schriftwerk von eminenter Bedeutung. — 1. „Unter bloß formellem Gesichtspunkte betrachtet, ist er entschieden die hervorragendste schriftstellerische Leistung des Apostels.... In keinem andern Briefe drückt sich die Empfindung so stark und unmittelbar aus wie in diesem, in keinem ist das Wort so scharf und feurig, die Polemik so schlagend und vernichtend.“[1]

2. Inhaltlich bildet er nicht bloß die wichtigsten Beiträge, wie zur Lebensgeschichte und zum Charakterbilde des Apostels, so zur Geschichte der Urkirche, sondern auch die tiefgehendsten Darlegungen über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium oder, was im Kern dasselbe ist, von Natur und Gnade, über die Bedeutung der alttestamentlichen Heilsordnung, über die Grundlagen der Aszese u. a. — Die Tiefe der entwickelten Ideen, dazu die Prägnanz des Ausdruckes machen die Erklärung des Briefes ungemein schwierig.

## § 92. Die Echtheit.

Die Echtheit des Briefes an die Galater ist nach äußeren Zeugnissen und aus inneren Gründen zweifellos.

I. Äußere Zeugnisse. — Bereits Ignatius von Antiochia[2] kennt den Brief. Polykarp[3] gebraucht ihn und setzt seine Kenntnis voraus. Bei Justinus Martyr[4] finden sich sichere An-

[1] Aberle, Einleitung, 188. — [2] Ad Phil. 1, 1 (Gal. 1, 1).
[3] Ad Phil. 3, 3 (4, 26); 5, 1 (6, 1); 12, 2 (1, 1).
[4] Dial., 95. 96; Apol. I, 53 (3, 10. 13; 4, 27).

führungen. — Irenäus[1], Tertullian[2], Klemens Alexandrinus[3] zitieren ihn mit dem Namen des Paulus. — Seine Echtheit bezeugen die Vetus latina, Peschitta und das Muratorische Fragment. — Auch Häretiker benutzten den Brief wie Ptolomäus[4], die Ophiten[5], Tatian[6] und namentlich Marcion[7], der ihn als principalis adversus Judaismum epistula in seine Sammlung der Paulinischen Briefe aufnahm.

II. Innere Gründe. — Das Charakterbild des Apostels tritt in solch unnachahmlicher Lebendigkeit und Individualisierung hervor, der Brief entspricht so sehr konkreten Zeitverhältnissen, trägt in solchem Grade das Gepräge des paulinischen Stils und zeigt ein so einheitliches Ganzes, daß dadurch allein seine Echtheit im ganzen und in den einzelnen Teilen durchaus gesichert ist.

Zusätze. 1. Die Echtheit des Galaterbriefes wurde in Deutschland erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts durch Bruno Bauer bestritten. Noch Chr. Baur betrachtete den Brief als eine keines Beweises ihrer Echtheit bedürftige Urkunde. Aber auch Bauers Kritik blieb unbeachtet. In neuer und neuester Zeit ward der Angriff durch Loman[8], Steck[9], Völter[10] u. a. wieder aufgenommen. Hiezu bemerkt aber Zahn[11] mit Recht: die bisherigen Angriffe auf die Echtheit des Galaterbriefes sind von so geringer Bedeutung, daß es genügt, sie namhaft gemacht zu haben.

2. Auch der Wortlaut des vorliegenden Textes wurde verdächtigt. Darauf antwortet Godet[12]: Eine gründliche Exegese weist die Nutzlosigkeit dieser kritischen Liebhabereien auf.

## § 93. Die Adressaten.

I. Der Brief an die Galater war ein Rundschreiben an die galatischen Christengemeinden.[13] — Wer waren aber die Galater, und wo haben wir die galatischen Gemeinden zu suchen?

II. 1. Γαλάται (= Gallier) war ursprünglich Bezeichnung aller Kelten. Später wurde dies der Name dreier keltischer Stämme, die sich um 300 im nordöstlichen Phrygien ansiedelten. Ihr Wohnsitz, später (240) vom König Attalus I. von Pergamon genau begrenzt, erhielt von ihnen den Namen Galatien. Das ist das eigentliche Galaterland, die Landschaft Galatien, die regio galatica.[14]

[1] Adv. haer., III, 7, 2; 16, 3 (3, 19; 4, 5).
[2] Adv. Marc., V, 1; De praescr., 6, 23. — [3] Strom., 3, 15 (4, 19).
[4] Irenäus, I, 3, 5 (6, 14). — [5] Hippolyt, Phil., 5, 7.
[6] Hieronymus, Comm. in Gal., 3, 8.
[7] Tertullian, Adv. Marc., IV, 3; V, 2ff.
[8] Quaestiones Paulinae, 1882ff.
[9] Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, 1888. Doch gesteht Steck selbst zu (S. 1): Der Brief gehört zu denjenigen Dokumenten des Christentums, deren Echtheit so gut wie allgemein anerkannt betrachtet werden kann. Gegen Steck vgl. Gloël, Die jüngste Kritik des Galaterbriefes (1890).
[10] Die Komposition der Paulinischen Hauptbriefe (1891).
[11] Einleitung, I³, 177. — [12] Einleitung, I, 144. — [13] 1, 1.
[14] Vgl. hiezu Weber V., Des Paulus Reiserouten (1920), 5f.

2. Die kleinasiatischen Galater behielten keltische Sitte, Religion und Staatsverfassung bei. Allmählich aber nahmen sie auch Elemente des phrygischen, griechischen und römischen Kultus auf und eigneten sich auch besonders in den Städten von den daselbst wohnenden Griechen griechische Bildung an. Deshalb wurde ihr Land später auch Gallograecia genannt.

Zusatz. Die galatische Volkssprache bezeichnet Hieronymus[1] als mit der trierischen nahe verwandt, was einige Gelehrte zur irrtümlichen Annahme führte, die Galater seien Germanen gewesen.

3. Nach 200 unterlagen sie den Römern und leisteten ihnen von da an treue Bundesgenossenschaft. Ihr Fürst Deiotarus erhielt von Pompejus den Königstitel und wurde mit neuen Ländereien beschenkt. Sein zweiter Nachfolger Amyntas erhielt von Antonius und Augustus nebst Pisidien und Isaurien weitere Gebietsteile von Lykaonien, Pamphilien, Phrygien, Zilizien. — Nach dessen Tode (25 v. Chr.) wurde beinahe das ganze Reich zur römischen Provinz mit der Benennung „Provinz Galatia"[2].

Die römische Provinz Galatien ist demnach vom Galaterland (im Norden der Provinz) wohl zu unterscheiden.

III. 1. Nicht wenige Gelehrte[3] halten nun dafür, die Adressaten des Galaterbriefes seien die christlichen Gemeinden des Galaterlandes (Nordgalatientheorie). Dorthin sei Paulus das erstemal auf seiner zweiten Missionsreise gekommen. Auf seiner dritten Reise habe er die Gegend wiederum besucht.[4] Dabei wird vorausgesetzt, daß der Brief nach dem zweiten Besuche des Galaterlandes[5] geschrieben worden sei.

2. Andere[6] sind, unter Annahme der Abfassung des Briefes nach dem Apostelkonzil,[7] der Ansicht, die Empfänger des Briefes seien die christlichen Gemeinden der ganzen römischen Provinz Galatien, in erster Linie aber die pisidischen und die lykaonischen Gemeinden, die Paulus und Barnabas auf der ersten Reise gegründet hatten, und die auf der zweiten Reise von Paulus wieder besucht wurden[8] (gemischt-südgalatische Theorie).

3. Neuestens verteidigte dagegen namentlich V. Weber[9] ausführlichst und mit Erfolg die These: der Galaterbrief sei ausschließlich an die südgalatischen (pisidisch-lykaonischen) Gemeinden gerichtet, die

[1] Comm. in ep. ad Gal., II, Prol.

[2] Siehe die Belege und Literatur hiezu bei Weber, Die Adressaten des Galaterbriefes (1900), 10ff.

[3] Unter anderen Kaulen (Einleitung), Trenkle (Einleitung), Schaefer (Einleitung und Kommentar), Felten und Knabenbauer (Kommentar zur Apostelgeschichte), Niglutsch (Kommentar), Pölzl (Der Weltapostel Paulus, 302ff.), Steinmann (Die Abfassungszeit des Galaterbriefes [1905] und Der Leserkreis des Galaterbriefes [1908]), Sickenberger (Einleitung) und namhafte protestantische Forscher.

[4] Apg. 16, 6; 18, 23. Vgl. hiezu Weber, Reiserouten. — [5] Vgl. 4, 13.

[6] Z. B. Cornely (Einleitung und Kommentar), Jacquier, Histoire des livres du N. T., I, 171ff.

[7] Gal. 2, 1ff. — [8] Apg. 13, 14; 16, 1ff. — [9] Siehe S. 243, Anm. 3.

Paulus auf seiner ersten Missionsreise gegründet hatte (südgalatische Theorie), und zwar schon allein aus dem Grunde, weil der Brief vor dem Apostelkonzil geschrieben worden und es damals noch keine nordgalatischen Gemeinden gegeben habe.[1]

Zusätze. 1. Die gemischtsüdgalatische Hypothese wird wohl mit Recht abgelehnt, weil der Brief einen durchaus einheitlichen Leserkreis voraussetze.[2]

2. Auch der nordgalatischen Theorie kann ich, abgesehen von dem oben genannten Grund, nicht beistimmen. Denn a) die für dieselbe immer wieder vorgeführten Argumente[3] halte ich für nicht stichhältig. Die Anrede Γαλάται (3, 1), sagt man, passe nur für einen Volksstamm und nicht für die Bewohner einer römischen Provinz mit vorwiegend griechischer Bevölkerung. Aber dann paßt sie auch nicht für die Bewohner des Galaterlandes; denn diese waren ja nur zum geringeren Teile Galater im ethnographischen Sinne. Und wie konnte Paulus die national gemischten Gläubigen in den südgalatischen Landen anders benennen, wenn er sie alle zusammenfassen wollte? — Der Name Galatien werde von Profanschriftstellern und in Inschriften oft genug für die Landschaft und nicht für die ganze Provinz gebraucht, auch Paulus bediene sich durchaus nicht mit Konsequenz der römischen Provinznamen. Aber Paulus, auf den es hier allein ankommt, gebraucht im Unterschied von Lukas wenigstens fast ausnahmslos die amtliche Nomenklatur zur Bezeichnung der von ihm missionierten und kirchlich organisierten Länder, auch wenn die alten Landschaftsnamen sich erhalten hatten. — Die Aussage des Apostels, daß er das erstemal durch Krankheit zum Bleiben bei den Galatern veranlaßt worden sei (4, 13), stimme nicht mit dem Berichte der Apostelgeschichte über sein Wirken in den südgalatischen Städten, wohl aber zu Apg. 16, 6. Aber es ist an sich schwer verständlich, wie diese Aussage auf eine umfassende Tätigkeit in Nordgalatien passen, für die Predigt in Südgalatien nicht passen soll. Übrigens kann nicht unberücksichtigt bleiben, daß sämtliche griechische Erklärer die Aussage von einem begleitenden Umstand (= unter leiblicher Schwachheit, sei es infolge Erkrankung oder erlittener Mißhandlung) verstehen.[4] — Die begeisterte Aufnahme des Apostels (4, 14) zwingt nicht im mindesten, an das Galaterland zu denken.[5] — Auf die Tradition wird man sich nicht berufen können, da die ältesten erhaltenen Erklärer, die als Adressaten des Briefes die Gläubigen des Galaterlandes nennen, die Provinzeinteilung einer späteren Zeit im Auge haben.

b) Außerdem stehen der Hypothese gewichtige Bedenken entgegen, die nicht einfach ignoriert werden können. Zum Beispiel nach der nordgalatischen Hypothese schrieb Paulus den Brief während seines Aufenthaltes in Ephesus. Warum kam er aber nicht persönlich der äußerst gefährdeten Gemeinde zu Hilfe?

[1] Die südgalatische Theorie vertreten unter anderen auch Ramsay in zahlreichen Schriften (siehe Steinmann, Der Leserkreis) und neuestens auch Zahn (Einleitung, I³, 123ff. und 129ff. und Kommentar), nur lassen sie den Galaterbrief nach dem Apostelkonzil geschrieben sein. Dabei findet ersterer in Gal. 2, 1ff. die Kollektenreise, letzterer das Apostelkonzil berichtet. Vgl. auch Clemen, Die Entstehung des N. T. (1919).

[2] Steinmann, Der Leserkreis, 231; Weber, Die Adressaten, 40.

[3] Vgl. Steinmann, a. a. O. Auch z. B. Schaefer-Meinertz², Einleitung, 123f.

[4] Vgl. meine Erklärung der Stelle Vulg.: Per. — [5] Vgl. z. B. Apg. 14, 10ff.

In längstens acht Tagen konnte er von Ephesus dort sein. — Der Brief ist an eine Mehrheit von galatischen Gemeinden gerichtet (1, 2). Nun aber haben wir von Gemeinden im Galaterlande keine Kunde, Apg. 18, 23 (?) berichtet nur von μαθηταί.[1] Der Verweis auf Kolossä und Rom ist wenig zutreffend, da ja die Apostelgeschichte in ihrem zweiten Teile ganz eigens die Missionstätigkeit des Apostels beschreiben will. — Der Brief setzt eine jüdische Minderheit in den galatischen Gemeinden voraus,[2] also gab es dort eine größere Anzahl Juden. Von solchen hören wir aber im Galaterlande für jene Zeit so gut wie nichts. — Wie erklärt man es ferner, daß die palästinensischen Agitatoren an den großen gemischten Gemeinden Südgalatiens vorübergingen und just die zerstreuten μαθηταί im entlegenen Galaterland heimsuchten? — Die Richtigkeit der Theorie vorausgesetzt, hätten die bedeutenden südgalatischen Gemeinden (ganz unglaublich) in keiner einzigen Schrift des Neuen Testamentes außer der Apostelgeschichte eine Spur ihres Bestandes zurückgelassen. — Auch die dreimalige Nennung des Barnabas (2, 1. 9. 13), der nie im Galaterland war, fordert eine Erklärung.[3]

3. Die Abfassung des Briefes vor dem Apostelkonzil halte ich für gewiß. Denn einerseits kann weder 2, 1ff. von den Verhandlungen des Konzils die Rede sein, noch findet sich an anderen Stellen eine Anspielung darauf, und andererseits hätten in einem Briefe, der ex professo die Beschneidungsfrage und die diesbezügliche Stellungnahme der Apostel und der Gemeinde in Jerusalem behandelt, die Verhandlungen und Beschlüsse des Apostelkonzils unmöglich übergangen werden können, oder hätte auch allenfalls der überbrachten Konzilsentscheidungen (Apg. 16, 4) Erwähnung geschehen müssen, wenn derselbe nach dem Konzil geschrieben worden wäre. Die Aussage in Gal. 4, 13 steht dem nicht entgegen, da sie auf die Rückreise des Apostels bezogen werden kann.[4]

## § 94. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Die Galater hatten Paulus, als er als Verkünder der Heilsbotschaft unter ihnen erschien, mit großer Begeisterung wie einen Engel Gottes, ja wie Christus selbst, aufgenommen und sie waren bereit gewesen, für ihn jedes Opfer zu bringen.[5] Mit den besten Hoffnungen war der Apostel von ihnen geschieden. Bald standen die galatischen

---

[1] Hat Paulus überhaupt das Galaterland jemals betreten?

[2] 2, 5; 3, 2. 29; 4, 8; 5, 1ff.; 6, 2.

[3] Vgl. zu diesen Ausführungen z. B. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater (1905), Einleitung.

[4] Apg. 14, 20ff. — Vgl. zur südgalatischen Hypothese Weber, Katholik, 1898. 1899. 1902. 1912. Tübinger Quartalschrift, XCII, 372ff.; XCIV, 191ff.; CXV, 81ff.; Passauer Monatschrift, 1913, 133f.; 1916, 285ff. 670ff.; Bibl. Zeitschrift, X, 155ff.; Bibl. Studien, VI, 1. und 2. Heft. Die Adressaten des Galaterbriefes (1900); Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil (1900); Die antiochenische Kollekte des Paulus (1919); Des Paulus Reiserouten (1920); Grundsäulen der Kritik des N. T.? (1922); Gal. 2 und Apg. 15 in neuer Beleuchtung (1923)); vgl. auch Belser, Einleitung, 407. 417ff. Meine Erklärung des Galaterbriefes. Vgl. unter anderen auch Chr. Bruston in Revue de theol. et des question. relig., XXII, 122ff. 330ff. Plooij, De Chronologie van het leven van Paulus (1918); Schmidt D., The Life and Letters of St. Paul (1919).

[5] Gal. 4, 14f.

Gemeinden in schöner Blüte, und wie in Korinth zeigten sich daselbst die charismatischen Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes in auffallender Weise.[1]

2. Nicht lange nach der Abreise Pauli[2] drohte aber ein großer Umschwung. Judaistische Eiferer waren nach Galatien gekommen, welche die dortigen Gemeinden auf jede Weise[3] für das Gesetzesevangelium zu gewinnen suchten. Sie forderten die Beschneidung und die Haltung der heiligen Tage und Festzeiten des mosaischen Kultus.[4] Sie redeten denselben ein, der Christusglaube mit der Haltung des Gesetzes sei das vollkommene Evangelium, welche das volle Heil sichere.[5] Sie beriefen sich hiebei auf die Heilige Schrift,[6] auf die Predigt der Altapostel,[7] als deren Abgesandte sie sich vermutlich ausgaben,[8] und auf das Beispiel der palästinensischen Gemeinden,[9] ja auf Paulus selbst. Auch dieser sei nach seiner ganzen Vergangenheit[10] und als Schüler der Altapostel[11] ein Gesetzeseiferer, predige anderswo die Beschneidung und habe ihnen nur aus erziehlichen Rücksichten vorerst das Gesetz vorenthalten.[12]

3. Die Wühlerei hatte teilweisen Erfolg.[13] Es gelang, Mißtrauen gegen Paulus zu wecken,[14] Verwirrung und Aufregung in die Gemeinden zu tragen.[15] Man fing bereits an, die jüdischen Feste zu feiern,[16] ja viele waren bereit, sich beschneiden zu lassen.[17] Allerdings war der Abfall noch nicht zur Tatsache geworden,[18] aber es war das Äußerste zu befürchten.[19]

4. Von diesen Vorgängen in Galatien erhielt Paulus noch rechtzeitig zuverlässige Nachricht, und da er den bedrohten Gemeinden nicht persönlich zu Hilfe eilen konnte, suchte er der Gefahr sofort durch das Schreiben an die Galater zu begegnen.

II. Der Zweck, den Paulus nach der gegebenen Veranlassung mit dem Brief erreichen wollte und allem Anscheine nach auch erreichte, war, durch allseitigen Nachweis der göttlichen und unabänderlichen Wahrheit seines gesetzesfreien Evangeliums und durch Enthüllung des Truges der Gegner die Galater in der christlichen Freiheit zu erhalten.

## § 95. Zeit und Ort der Abfassung.

Da der Brief an die Galater einerseits vor dem Apostelkonzil, andererseits einige Zeit nach der ersten Missionsreise Pauli geschrieben wurde, so ist seine Abfassung etwa in das Jahr 49 zu verlegen. Der Ort der Abfassung war wohl Antiochia.

Zusatz. Die Verteidiger der Nordgalatientheorie lassen den Brief zu Ephesus im Jahre 55 (56), die Vertreter der gemischtsüdgalatischen Hypothese auf der zweiten Missionsreise zu Korinth geschrieben sein.

[1] 3, 2. 5. — [2] 1, 6. — [3] 4, 17.

[4] 5, 2; 6, 12; 4, 10. Diese und die folgenden Zitate richten sich gegen bestimmte Forderungen und Behauptungen der Judaisten. Vgl. meine Erklärung des Briefes.

[5] 1, 6; 3, 3. — [6] 3, 6 ff. — [7] 2, 12. 13. — [8] 1, 1 (?); 2, 6. — [9] 1, 21 ff. [10] 1, 14. 16. — [11] 1, 17 ff.; 2, 9. — [12] 1, 9 f.; 5, 11. — [13] 3, 1. — [14] 4, 16. [15] 1, 7; 5, 12. — [16] 4, 10. — [17] 5, 2. — [18] 5, 1; 6, 13. — [19] 4, 11.

## 2. Der 1. Thessalonicherbrief.[1]

### § 96. Inhalt.

I. Der Brief zerfällt in einen allgemeinen, vorbereitenden (c. 1), einen historisch-apologetischen (c. 2 und 3) und einen dogmatisch-ethischen Abschnitt (4, 1—5, 24) nebst einem kurzen Schluß (5, 25—28).

II. 1. Der allgemeine, vorbereitende Abschnitt enthält die Briefadresse (1, 1), in der nebst Paulus Silas und Timotheus als Absender des Briefes genannt werden, und unter Danksagung an Gott (1, 2) das Lob der Thessalonicher. — Der Apostel rühmt ihren Glauben, ihre Liebe und Hoffnung (1, 3). Er ist wegen des augenscheinlichen göttlichen Beistandes, der die apostolische Predigt in Thessalonich begleitete, und wegen der freudigen Aufnahme der Heilsbotschaft mitten in Trübsal von ihrer Auserwählung überzeugt (1, 4—6). Weit über die Grenzen Mazedoniens und Achaias erscholl von ihnen aus das Wort des Herrn, und allerorts verbreitete sich die Kunde ihrer Bekehrung und der Ruhm ihres Glaubens (1, 7—10).

2. Der historisch-apologetische Abschnitt dient der Selbstverteidigung des Apostels. — Nicht Irrwahn war seine Predigt in Thessalonich, sondern Gottesbotschaft. Keine unlautere Absicht leitete ihn, keines betrügerischen Mittels bediente er sich. Gott und die Thessalonicher sind Zeugen seiner selbstlosen, zu jedem Opfer bereiten Liebe, seines untadeligen Wandels, seiner Sorge um jeden einzelnen (2, 1—12). In den Verfolgungen und in der Standhaftigkeit der Gläubigen zeigte sich die Wirkung der Gotteskraft des Evangeliums (2, 13—16). — Auch in der Ferne hat Paulus nicht aufgehört, die Thessalonicher zu lieben, sie sind ja seine Freude und Ehre. Wiederholt beschlossene Wiederkehr verhinderte Satan. Endlich konnte er es nicht mehr ertragen, ohne Nachricht von ihnen zu sein, und deshalb sandte er den Thimotheus. Die gute Botschaft, die dieser überbrachte, erfüllte ihn mit Freude und Trost. Gott möge ihm den Weg zu ihnen ebnen, sie aber überreich in der Liebe machen, zur tadellosen Heiligkeit (2, 17—3, 13).

3. Im dogmatisch-ethischen Abschnitte sucht Paulus die in der Gemeinde noch bestehenden Mängel der religiösen Erkenntnis und des sittlichen Lebens zu beseitigen. — Er fordert Treue und Fortschritt im christlichen Leben (4, 1—2), warnt vor Unzucht und gewinnsüchtiger Unredlichkeit (4, 3—8), empfiehlt Wachstum in der Bruderliebe und ermuntert zum stillen, arbeitsamen Leben (4, 9—11). Er belehrt und tröstet über das Los der am Tage der Wiederkunft Jesu bereits Verstorbenen und erinnert an die Pflicht der Gläubigen zur steten Bereitschaft in Ansehung der völlig ungewissen Stunde der Parusie des Herrn (4, 12—5, 11); gibt besondere Weisungen und Ermahnungen über das rechte Verhalten gegen die Vorsteher

[1] Neuere Kommentare: Bisping[3] (1865); Schaefer (1890); Johannes A. (1898); meine Erklärung[2] (1912); Knabenbauer, S. J. (1913); Vešte (Rom 1917); Steinmann (1918).

der Gemeinde (5, 12. 13), zueinander (5, 14. 15), gegen Gott (5, 16—18) und bezüglich der Geistesgaben (5, 19—22). Daran schließt ein fürbittendes Gebet des Apostels für die Thessalonicher mit dem Hinweis auf die Treue Gottes (5, 23. 24).

Der Schluß enthält unter anderem Segenswünsche des Apostels und den eindringlichen Auftrag, daß der Brief öffentlich der ganzen Gemeinde vorgelesen werden solle.

Zusatz. In 4, 15. 17 will die moderne protestantische Exegese meist ein Argument gegen die Unfehlbarkeit und Inspiration Pauli finden, da hier der Apostel irrtümlich lehre, er werde mit einem Teile der Thessalonicher die Wiederkunft Christi noch erleben.[1] Auch einige katholische Erklärer reden von irrtümlicher subjektiver Hoffnung des Apostels.[2] Doch sind derlei Aufstellungen grundlos. Der Apostel argumentiert lediglich vom Standpunkte der Möglichkeit aus.[3]

III. Zur Charakteristik des Briefes bemerkt Kaulen[4], er sei ein Denkmal der bewunderungswürdigen Klugheit, welche die Liebe dem Apostel eingegeben; Godet[5], Paulus erscheine hier nicht als der Theolog, der Dialektiker oder der Polemiker, sondern als der Mann des Herzens, der Bruder, der Hirt voll Liebe, Sorgfalt und Besorgnis für die noch jungen und unerfahrenen Brüder.

## § 97. Die Echtheit.

I. Äußere Zeugnisse. — Ein starkes Zeugnis der Echtheit des 1. Thessalonicherbriefes bildet schon 2, 15 des 2. Briefes. — Eine Bezugnahme auf unsern Brief in der Apostellehre,[6] bei Ignatius[7] und Hermas[8] läßt sich nicht bestreiten. — Die Vetus latina, Peschitta, das Muratorische Fragment, der Kanon des Marcion[9] führen ihn unter den Paulinischen Sendschreiben auf. — Irenäus[10], Klemens Alexandrinus[11], Cyprian[12], Tertullian[13] und Origenes[14]

[1] Vgl. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe (1894).

[2] Bisping, 47; Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen, Bibl. Studien, XIV, 1. und 2. Heft, 47 ff.

[3] Cornely, Introd., III, 412 ff.; Johannes, 309 f.; Al. Schaefer, Kommentar, 102; Meine Erklärung des Briefes, 70 f.; Holzmeister, S. J., in Zeitschrift für kath. Theologie, LX, 167 ff.; Drum, S. J., in Eccl. Review, 1914, 616 ff.; Rösch in Theologie und Glaube, X, 492—495. — Siehe Anhang VII.

[4] Einleitung, III[5], 178. — [5] Einleitung, I, 89.

[6] 16, 6—8 (1 Theſſ. 4, 16; 3, 13). — [7] Epist. ad Eph. 16, 1 (5, 17).

[8] Vis. III, 6, 3; 9, 2 (5, 13).

[9] Tertullian, Adv. Marc., 4, 5; 5, 13; Epiphanius, 42, 11.

[10] V, 6, 1: Apostolus in prima ep. ad Thess. (5, 13); V, 30, 2: Apostolus dicit (5, 3).

[11] Unter ausdrücklicher Berufung auf den Apostel Paulus: Paedagogus, I, 5 (2, 6. 7); Strom., I, 1 (2, 5 ff.); I, 11 (5, 21).

[12] Unter Berufung auf den Apostel: Test. ad Jud.; III, 89; De mort., 21.

[13] De resurr. carnis, 24 (1, 9; 5, 1—3).

[14] Contra Celsum, II, 65; V, 17.

bezeugen durch wiederholte Verwendungen des Briefes und die hiebei gebrauchten Einleitungsformeln dessen kanonisches Ansehen und paulinischen Ursprung.

II. Die Sprache ist im Wortschatz, unbeschadet einer Reihe von Hapaxlegomena und trotz aller Freiheit und Selbständigkeit in Verarbeitung des Sprachmaterials, sowie im Stil die der vier allgemein anerkannten Paulinischen Briefe. — Der Inhalt ist echt paulinisch, wenn auch einige Hauptlehren des Apostels nicht näher erörtert werden,[1] da hiezu der Anlaß fehlte. — Die Lebendigkeit und Wärme der Empfindung, die dem Brief in charakteristischer Weise eignet, beweist seine Echtheit. Solche Darstellung ist nur unter dem unmittelbaren Eindrucke persönlichen Wirkens und persönlicher Erlebnisse möglich. — Der historische Hintergrund stimmt durchaus mit dem bezüglichen Berichte der Apostelgeschichte überein, wenn auch die einzelnen Züge selbständig ausgeführt erscheinen.[2]

Zusatz. Die Bestreitung der Echtheit durch F. Chr. Baur und einige Vertreter der Tübinger Schule beruht auf subjektiven Voraussetzungen und willkürlicher Exegese einiger Stellen.[3] — Der neueren kritischen Schule gilt die Echtheit des Briefes als ausgemacht.[4]

## § 98. Die Adressaten.[5]

I. 1. Die zwei Briefe an die Thessalonicher (πρὸς Θεσσαλονικεῖς) waren gerichtet an die christliche Gemeinde in Thessalonich.

2. Thessalonich (heute Saloniki) war zur Zeit des Apostels Paulus die größte und wichtigste Stadt Mazedoniens mit einer Einwohnerzahl von etwa 100.000 und ein sehr belebter Seehafen am Thermäischen Meerbusen. — Nach Strabos Bericht war die Stadt an Stelle des alten Thermä vom König Kassander, dem Schwiegersohne Philipp II., um 300 neu gegründet und nach dem Namen seiner ersten Gemahlin Thessalonike benannt worden.

3. Seit der Römerherrschaft (148) blühte die Stadt immer mehr auf. Sie war die Hauptstadt der zweiten Region Mazedoniens, Sitz des römischen Prätors und Quästors der ganzen mazedonischen Provinz und nach Korinth eine der bedeutendsten und reichsten Handelsplätze des Römischen Reiches. Mit Korinth wetteiferte Thessalonich aber auch in Ausgelassenheit der Sitten.

---

[1] Blaß bemerkt diesbezüglich (Textkritik im N. T., 11) mit vollstem Rechte: Wenn jemand zum Beispiel den Plato ordentlich läse, so würde die Bekanntschaft mit diesem reichen und jedesmal verschieden erscheinenden Geiste davor bewahren, sich unter Paulus einen Menschen vorzustellen, der nur zwei oder drei Begriffe hätte und bei jedem Anlaß, vor jedem Hörer, stets nur diese drei Begriffe vorzubringen hätte.

[2] Vgl. insbesondere Johannes, Kommentar, 51 ff.

[3] Vgl. hierüber Cornely, Introd., III, 410 ff.; Johannes, a. a. O. 98 ff.; Godet, Einleitung, I, 91 ff.

[4] B. Weiß, Einleitung[3], 163. — [5] Vgl. besonders Johannes, 1 ff.

4. Den größten Teil der Einwohner bildeten Griechen und Römer. Aber auch eine bedeutende Anzahl Juden hatte sich hier niedergelassen. Sie besaßen eine Synagoge, die auch von gottesfürchtigen Heiden fleißig besucht worden zu sein scheint.[1]

II. 1. Die christliche Gemeinde, die Paulus daselbst auf seiner zweiten Missionsreise (um 50) im Verlaufe von wenigen Wochen vornehmlich aus Heiden[2] und Proselyten gründete, war die zweite Gemeinde in Europa. — Zwei Thessalonicher, Aristarch und Sekundus, begleiteten den Apostel auf späteren Reisen.[3]

2. Die Gemeinde blieb von Verfolgungen nicht verschont. Insbesondere nach dem Weggange Pauli hatte sie namentlich seitens der eigenen Volksgenossen vieles zu erdulden.[4]

## § 99. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Paulus hatte in seiner Sorge um die durch Verfolgungen hartbedrängte Gemeinde von Athen aus den Timotheus nach Thessalonich zurückgesandt, damit er die Gläubigen tröste und stärke und ihm sichere Kunde über ihren Glaubensstand bringe.[5] — Der Bericht nun, den Timotheus dem Apostel nach Korinth überbrachte, veranlaßte das erste Schreiben an die Thessalonicher.

2. Die Nachrichten waren zum Teil so erfreulich, daß Paulus Gott dafür nicht genug danken konnte.[6] — Die Thessalonicher hatten bisher trotz aller Verfolgung ihren Glauben, ihre Liebe und ihre Hoffnung auf Christus treu bewahrt.[7] Sie sind allen Gläubigen in Mazedonien und Achaia zum Vorbild und Muster geworden.[8] Auch waren sie des Apostels in treuer Liebe eingedenk geblieben und sehnten sich, ihn wiederzusehen.[9]

3. In zweifacher Hinsicht waren aber die Mitteilungen sehr beunruhigend. — Einmal suchten Feinde des Evangeliums die Lehre und Person des Apostels zu verdächtigen: Seine Predigt sei Irrwahn, Habsucht und Ehrgeiz seien die Motive seiner Wirksamkeit, durch Schmeichelreden wisse er sich Anhang zu verschaffen, den Verfolgungen, die er heraufbeschworen, habe er sich feige entzogen und kümmere sich nicht mehr um die Gemeinde.[10]

Ferner zeigte sich bei einigen Gläubigen der Hang zur Unzucht und Unredlichkeit im Erwerbsleben.[11] Andere hatten die Predigt über die Wiederkunft des Herrn nicht erfaßt und, da sie dieselbe nahe bevorstehend dachten, vernachlässigten sie teils in Unruhe und Erregung ihre Berufspflichten, so daß sie anderen zur Last fielen,[12] teils trauerten sie übermäßig über das Los bereits Verstorbener[13] aus Furcht, daß dieselben an der Parusie des Herrn keinen Anteil haben könnten.

[1] Apg. 17, 1. 4. — [2] 1 Theff. 1, 9. Apg. 17, 4.
[3] Apg. 20, 4. Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter, 234 ff. 332.
[4] 1 Theff. 1, 6; 2, 14; 3, 3. — [5] 3, 1—5. — [6] 3, 6 ff. — [7] 1, 3. — [8] 1, 7.
[9] 3, 6. — [10] 2, 1 ff.; 2, 13 ff.; 2, 17 ff.; 3, 1 ff. — [11] 4, 3 ff.
[12] 4, 11—5, 11. — [13] 4, 13 ff.

II. Der Zweck, den Paulus mit dem Schreiben verfolgte, war: die gegen ihn ausgestreuten Verleumdungen zu widerlegen, die Gläubigen in der Treue und im Vertrauen zu ihm zu erhalten, sie über das Los der Verstorbenen am Tage der Wiederkunft Christi zu trösten und über die Ungewißheit dieses Tages zu belehren, die noch nicht abgelegten oder wieder eingerissenen Fehler zu verbessern und neuerdings das Ideal des christlichen Lebens vorzuzeichnen.

## § 100. Ort und Zeit der Abfassung.

I. Als Ort der Abfassung des Briefes ist Korinth sicher. — Nur hier waren seit der Gründung der Gemeinde in Thessalonich Thimotheus und Silas[1], die Mitabsender des Briefes, längere Zeit mit Paulus vereint,[2] weder früher noch später. Denn beide waren zunächst in Mazedonien zurückgeblieben.[3] Sodann war Timotheus von Athen aus neuerdings über Auftrag des Apostels nach Thessalonich zurückgekehrt.[4] Nachher finden wir Silas nicht mehr in der Gesellschaft Pauli. — Ferner ist 4, 10 die Rede von Brüdern in ganz Mazedonien, 1, 7 von Gläubigen in Achaia, nach 1, 8 war die Kunde von der Bekehrung der Thessalonicher nicht bloß in Mazedonien und Achaia, sondern allerorts verbreitet worden: das alles setzt voraus, daß seit dem Aufenthalte des Apostels in Thessalonich einige Zeit verflossen war, und führt nach Korinth, da Paulus sehr bald Athen verlassen hatte.

II. Auch die Zeit der Abfassung kann mit ziemlicher Genauigkeit festgestellt werden. Nach 3, 6 schrieb Paulus den Brief bald nach der Ankunft des Timotheus (und Silas), also in den ersten Monaten seines Aufenthaltes in Korinth, das ist um 51. — Damit stimmt auch der Inhalt des Schreibens überein, der weder, wie schon gezeigt wurde, einen allzu kurzen Zeitraum zwischen der Gründung der Gemeinde und der Niederschrift des Briefes anzunehmen gestattet, noch eine lange Zwischenzeit zuläßt, da der Brief noch ganz unter dem Eindrucke der persönlichen Erlebnisse in Thessalonich verfaßt ist.

Zusatz. Die Unterschrift vieler Handschriften bezeichnet augenscheinlich nach 3, 1 Athen als Ort der Abfassung des Briefes, und es wird diese Meinung auch von alten und neuen Erklärern geteilt.[5] Doch würde Paulus in diesem Falle an der genannten Stelle kaum ἐν Ἀθήναις geschrieben haben, und andererseits wurde der Brief erst nach der Wiederkehr des Timotheus aus Thessalonich verfaßt.

# 3. Der 2. Thessalonicherbrief.[6]

## § 101. Inhalt.

I. Der Brief gliedert sich in drei Abschnitte: Tröstung (c. 1), Belehrung (c. 2) und Ermahnung der Gemeinde (c. 3).

[1] 1, 1. — [2] Apg. 18, 5; 1 Thess. 3, 6. — [3] Apg. 17, 14.
[4] 1 Thess. 3, 1. 2. — [5] Vgl. Cornely.
[6] Neuere Kommentare: Bisping² (1865); Al. Schaefer (1890); meine Erklärung² (1912); Knabenbauer, S. J. (1913); Steinmann (1918).

II. 1. Der erste Abschnitt enthält nebst der **Briefadresse** (1, 1. 2), anschließend an das unter Dank an Gott den Thessalonichern ob rühmlicher Bewährung und erfreulichen Fortschrittes gespendete **Lob** (1, 3. 4), vernehmlich kraftvolle **Tröstung** der noch immer von Verfolgung und Trübsal schwer bedrängten Gemeinde durch Schilderung der **Gerechtigkeit Gottes**, die sich am Tage der Wiederkunft an den Gläubigen sowohl als an ihren Verfolgern enthüllen wird (1, 5—10). — Den Schluß bildet die Zusicherung unablässiger **Fürbitte** des Apostels für den ferneren Fortschritt der Gläubigen und ihres Heiles Vollendung zur Ehre des Herrn und zu ihrer Verherrlichung (1, 11. 12).

2. Im **belehrenden Abschnitte** warnt der Apostel vorerst eindringlich vor Verwirrung und jeder Täuschung bezüglich der Zeit der Wiederkunft Christi (2, 1—3a). — Sodann zeigt er unter Berufung auf den bereits mündlich gegebenen Unterricht, wie der Parusie des Herrn der **Abfall** und das Erscheinen des **Antichrists** vorangehen müsse (2, 3b—5); wie ferner das Erscheinen des Antichrists annoch durch eine **hemmende Macht** (τὸ κατέχον) und **Persönlichkeit** (ὁ κατέχων) aufgehalten werde. Erst wenn dieses Hindernis seines Erscheinens nicht mehr im Wege sei, werde der Antichrist sich offenbaren, aber vom wiederkehrenden Herrn Jesus vernichtet werden (2, 6—8). — Es folgt die Schilderung der trügerischen **Wirksamkeit des Antichrists** in Satans Macht und die Darstellung der Ursachen, aus denen viele seiner Verführung anheimfallen (2, 9—12). — Schließlich **dankt** der Apostel Gott für die Auserwählung und Berufung der Thessalonicher (2, 13. 14), **ermahnt** sie zum treuen Festhalten an der überlieferten Lehre (2, 15) und fügt den Gebetswunsch bei, daß Jesus und Gott der Vater sie trösten und stärken möge (2, 16. 17).

3. Im **ermahnenden Abschnitte** bittet Paulus zunächst um das Gebet der Thessalonicher, auf daß das Wort des Herrn seinen Siegeslauf nehme (3, 1. 2), gibt seiner Zuversicht betreffs ihrer Zukunft Ausdruck mit dem Gebetswunsche, der Herr möge ihre Herzen zur Nachahmung der Liebe Gottes und der Geduld Christi hinlenken (3, 3—5). — Darauf folgt eine apostolische Verfügung und Ermahnung betreffs der **Unordentlichen**. Der Apostel befiehlt, die Gemeinschaft mit jenen aufzugeben, die entgegen seinem Beispiele und wiederholt gegebenem Verbote durch exaltiertes Gebaren, durch müßige Vieltuerei und Vernachlässigung ihrer Pflichten einen unordentlichen Wandel führen, fordert die Unordentlichen auf, fernerhin ihren Pflichten nachzukommen, und ermahnte die übrigen, im rechten Wandel ja nicht zu ermüden. — Der Herr aber möge den Thessalonichern vollkommenen Frieden geben und sie alle geleiten (3, 6—16).

Der **Briefschluß** (3, 17. 18) ist besonders beachtenswert, weil Paulus einen **eigenhändigen** Gruß beifügt und erklärt, dies solle fortan das Kennzeichen der Echtheit seiner Briefe sein.

III. Die Erklärung des belehrenden Abschnittes bietet große Schwierigkeiten. Insbesonders ist es eine viel erörterte Streitfrage, mit

der sich die Dogmatik und Exegese zu beschäftigen hat, was unter dem Hindernisse des Erscheinens des Antichrists (τὸ κατέχον, ὁ κατέχων) zu verstehen sei.[1]

## § 102. Die Echtheit.

I. Die äußere Bezeugung des Briefes läß sich nicht beanstanden und reicht bis ins höchste Altertum. — Bereits Polykarp[2] und wohl auch die Apostellehre[3] nehmen auf ihn Bezug. Justinus Martyr[4] gebrauchte ihn. — Irenäus[5] zitiert ihn wiederholt als Pauli 2. Thessalonicherbrief. Klemens Alexandrinus[6] und Tertullian[7] führen ihn als Werk des Apostels an. — Er hat seinen Platz unter den Paulinen im Muratorischen Fragment, in der Vetus latina und Peschitta, er befand sich in Marcions[8] Apostolikon. Origenes und Eusebius erkärten ihn als einmütig anerkannt.

II. Innere Gründe. — 1. Das Schreiben hat mit dem 1. Thessalonicherbrief in der äußeren Anlage eine große Ähnlichkeit. Sein Wortschatz und Stil ist im ganzen so echt paulinisch, daß einzelne Besonderheiten nicht in Betracht kommen.[9] Beide Briefe berühren sich inhaltlich oftmals sehr eng.[10] — 2. Der 2. Brief berücksichtigt genau die seit Abfassung des 1. Briefes teilweise geänderten Verhältnisse der Gemeinde, die ein späterer Fälscher nicht kennen und erfinden konnte. Die Verfolgungen dauern fort.[11] Die Warnung vor Unzucht und Unredlichkeit wird nicht mehr wiederholt, weil hiezu kein Anlaß mehr vorlag. Über den Müßiggang wird ausführlich gehandelt und über die Unordentlichen strenge Strafe verhängt, weil diesbezüglich die Sache schlimmer geworden war.[12] Das Los der Verstorbenen am Tage der Wiederkunft Christi wird nicht mehr berührt, da hierüber nichts mehr zu sagen war; dagegen verbreitet sich der Apostel eingehend über die Epoche der Parusie des Herrn, weil hiezu ein besonderer Anlaß eingetreten war.[13]

III. Bestreitung der Echtheit. — Die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes war bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein anerkannt. Die Vertreter der Tübinger Schule bestritten dieselbe aus inneren Gründen, nicht ohne sich fast in allen Punkten zu widersprechen.[14] Dagegen wurde sie auch protestantischerseits bis in die Gegenwart

---

[1] Vgl. meine Erklärung des Briefes (S. 120—140) und die daselbst verzeichnete Literatur. Burg in Pastor bonus, XXV, 610. Hartl in Zeitschrift für kath. Theologie, 1921, S. 455 ff.

[2] Ad Phil. 11, 3 (1, 4); 11, 4 (3, 15). — [3] 16, 4 (2, 9).

[4] Dial., 32. 110 (2, 3. 4).

[5] III, 7, 2 (2, 8); V, 25, 1 (2, 3); V, 28, 2 (2, 10).

[6] Strom., V, 3 (3, 1. 2); VII, 12 (2, 4). — [7] De resurr. carnis, 24.

[8] Tertullian, Adv. Marc., V, 16; Epiphanius, Haer., 42, 11.

[9] Hilgenfeld (Einleitung, 646) findet im Briefe nur zwei angeblich nichtpaulinische Ausdrücke. Vgl. dazu Cornely, III, 415.

[10] Vgl. z. B. II, 1, 1 (I, 1, 1); II, 1, 4 (I, 3, 2 f. 7); II, 1, 7 (I, 3, 13); II, 3, 8 (I, 2, 9); II, 3, 12 (I, 4, 11); II, 3, 18 (I, 5, 28).

[11] 1, 4 ff. — [12] 3, 6 ff. — [13] 2, 1 ff.

[14] Vgl. Bornemann, 516 ff.

von einer Reihe hervorragender Forscher[1] entschiedenst verteidigt. — Neuestens wurden von einigen[2] die längst unbrauchbar gewordenen Waffen wiederum gegen sie gekehrt.

Zusätze. 1. Es sind vornehmlich fünf Gründe, die gegen die Echtheit des Briefes geltend gemacht werden: a) Das Verwandtschaftsverhältnis zu I. Mit Ausnahme von 2, 1—12 sei der ganze 2. Brief, von einem Fälscher stammend, eine zum Teil erweiternde, zum Teil steigernde Wiederholung paralleler Stellen des 1. Briefes.[3] — b) Der Widerspruch zwischen II, 2, 1—12 und I, 5, 1ff. Nach I, 5, 2f. komme der Tag des Herrn plötzlich, wie ein Dieb in der Nacht, nach II, 2, 3ff. vorbereitet durch eine Reihe von Vorzeichen.[4] — c) Die Abhängigkeit des Verfassers von Apok. 13. 17.[5] — d) Der Mangel an persönlichem Stimmungsgehalt in II.[6] — e) II, 2, 2 verglichen mit II, 3, 17 verrate direkt die Fälschung. Die Warnung vor unechten Briefen und die so absichtsvolle Motivierung der eigenhändigen Nachschrift diene dazu, dem Briefe Eingang zu verschaffen. Unterschobene Paulusbriefe seien damals noch nicht zu besorgen gewesen.[7]

2. Darauf genügen folgende Bemerkungen.[8] — Zu a. Die Verwandtschaft beider Thessalonicherbriefe erklärt sich daraus, daß sie in einem geringen Zwischenraume und zum Teil unter sehr ähnlichen Verhältnissen geschrieben wurden. Sie ergänzen sich gegenseitig. Übrigens ist, wie sonst, auch hier die Auslassung Godets[9] wohl am Platze: „Sobald die Kritik zwischen zwei Paulinischen Schriften eine gewisse Analogie findet, macht sie sich dies zu nutze und sieht in der einen nur eine Nachahmung der andern durch einen Betrüger; begegnet sie aber einer Verschiedenheit, so sieht sie darin einen Widerspruch. Daraus würde schließlich folgen, daß der echte Paulus nur einen einzigen Brief hätte schreiben können; hätte er noch einen zweiten geschrieben, so könnte dieser entweder den ersten nur wiederholt haben oder von ihm verschieden sein, beides aber würde ihn verdächtig machen.“ — Zu b. Der angeblich eklatante Widerspruch zwischen den angeführten Stellen ist entschieden zu leugnen. Denn einmal richten sie sich, anknüpfend an vorausgegangene Belehrungen, gegen verschiedene, ganz bestimmte Vorkommnisse in der Gemeinde. An der ersten Stelle antwortet Paulus auf das neugierige Fragen nach dem Tage und der Stunde der Parusie des Herrn, an der zweiten gegen die mehrfach genährte Meinung, der Tag des Herrn stehe unmittelbar vor der Tür. — Sodann schließen die der Parusie vorangehenden Vorzeichen das plötzliche, unvorhergesehene Kommen des Herrn nicht aus, nicht einmal für die Gläubigen, die dieselben als solche erkennen werden, denn niemand weiß ihre Dauer. Darum die Mahnung

[1] Zum Beispiel von Klöpper (1889), Jülicher (Einleitung), Zahn (Einleitung), Bornemann (Kommentar), Harnack, Bacon (1900), Gregory, Barth, Dobschütz, Kommentar (1909), Dibelius, Kommentar (1911).

[2] H. Holtzmann in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1901, 2. Heft Wrede, Die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes untersucht (1913); Hollmann in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1904, 1. Heft.

[3] Vgl. Holtzmann, a. a. O. 98ff., und Wrede.

[4] Holtzmann, 97; Hollmann, 29ff.

[5] Holtzmann, a. a. O. 103, und Einleitung³, 215. — [6] Hollmann, 38.

[7] Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter³ (1902), 251; Hollmann.

[8] Vgl. J. Wrzol, Die Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes (Bibl. Studien, XIX, 4). — [9] Einleitung, I, 102.

zur steten Bereitschaft und Wachsamkeit.[1] Um so gewisser werden die Ungläubigen, die die Vorzeichen gar nicht beachten (I, 5, 3), vom Tag des Herrn zu ihrem Verderben überfallen werden. Hollmann irrt also mehrfach, wenn er behauptet, daß mit Ablauf des letzten Vorzeichens mit tödlicher Sicherheit das Ende eintrete und man, wenn man die Vorzeichen kenne, stets wisse, welche Stunde die Weltenuhr geschlagen. — Jesus selbst mahnt genau mit derselben Begründung zur Wachsamkeit und Bereitschaft, trotzdem auch er eine Reihe von Vorzeichen seiner Wiederkunft nennt.[2] Dagegen weiß sich Hollmann nur dadurch zu helfen, daß er die Echtheit der eschatologischen Reden des Herrn leugnet. — Zu c. Die Abhängigkeit des Briefes von der Apokalypse ist, wie auch Gegner seiner Echtheit einräumen, unerweislich,[3] vielmehr schöpften Paulus und Johannes aus einer Quelle, aus der Offenbarung Christi. Die Lehre vom Antichrist findet sich übrigens teilweise auch schon bei Daniel[4] klar ausgesprochen. — Zu d. Der Ton des zweiten Briefes ist im ganzen unleugbar vom ersten verschieden. Man vermißt an ihm die Frische der Empfindung, die Lebhaftigkeit des Ausdruckes, die gewinnende Freundlichkeit des ersten Briefes.[5] Diese Differenz erklärt sich aber zur Genüge sowohl daraus, daß der Zustand der Gemeinde in Thessalonich zum Teil sich sehr zum Schlimmen gewendet hatte, als auch aus der angestrengten Tätigkeit, der Paulus bei Abfassung des Briefes oblag,[6] und aus den Widerwärtigkeiten, unter denen er damals litt.[7] Selbstverständlich mußte all dies auf die Stimmung des Apostels einwirken und „daß diese veränderte Stimmung auch im Briefstil einen Niederschlag zurückgelassen hat, ist nicht auffällig, sondern nur natürlich".[8] — Zu e. 3, 17 ist durch 2, 2 hinreichend begründet. Weil Paulus auch für die Zukunft ähnliche Täuschungen für möglich hielt, so hatte er Veranlassung, 3, 17 eigens beizufügen. Die Behauptung, eine Unterschiebung unechter Briefe sei für die damalige Zeit nicht zu besorgen gewesen, ist Willkür.[9] Übrigens ist 2, 2 von einem dem Paulus direkt unterschobenen Briefe wohl kaum die Rede.[10]

## § 103. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Die Nachrichten, die Paulus nicht lange nach der Absendung seines ersten Schreibens über dessen Wirkung erhielt (durch wen, ist unbekannt), befriedigten ihn nur zum Teil. — Wohl anerkennt der Apostel freudig den Fortschritt der Gemeinde im Glauben, in der Liebe und insbesondere in der Geduld mitten in Verfolgung und Trübsal,[11] aber in Betreff der Wiederkunft des Herrn war neue Verwirrung und Beunruhigung der Gemüter entstanden, die schlimme Früchte im sittlichen Leben zur Folge hatte.

2. Veranlaßt nämlich durch angeblich prophetische Stimmen in der Gemeinde selbst sowie durch mündliche und schriftliche Mit-

---

[1] I, 5, 4 ff. — [2] Vgl. Matth. 24; Luk. 17; Mark. 13.
[3] Z. B. Schmiedel (Kommentar, 43); vgl. Zahn, Einleitung, I³, 175. 176 f.
[4] C. 11. — [5] Zahn, Einleitung, I³, 174. — [6] Apg. 18, 5 ff.
[7] 2 Theſſ. 3, 2. — [8] Wohlenberg, Kommentar (1903), 11.
[9] Vgl. Zahn, Einleitung, I, 167. 176; Bornemann, 536.
[10] Siehe § 103. — [11] 1, 3. 4.

teilungen von auswärts, etwa aus der Umgebung des Paulus, die den Anschein erweckten, als kämen sie vom Apostel, hatte sich in Thessalonich das Gerücht verbreitet, der Tag des Herrn sei angebrochen und die Wiederkunft Christi stehe vor der Tür. Gefährliche Aufregung, die so leicht zu Pflichtversäumnis und extravagantem Treiben führt, war die Folge.[1]

3. Insbesondere hatte der Irrtum dem exaltierten Wesen der Unordentlichen[2] neue Nahrung gegeben und mehrfache grobe Pflichtverletzung hervorgerufen, so daß selbst der gute Ruf der Gemeinde nach außen hin gefährdet wurde.[3]

II. Mit dem Briefe verfolgte Paulus einen dreifachen Zweck. Er wollte die Thessalonicher in ihrer schwierigen Lage trösten. Er wollte sie über die Vorzeichen der Wiederkunft des Herrn belehren. Er wollte die infolge des Irrtums eingerissenen oder gesteigerten sittlichen Schäden beseitigen.

## § 104. Zeit und Ort der Abfassung.

Über die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes kann kein Zweifel sein. — Nach der Briefadresse weilen Timotheus und Silas noch bei Paulus. Das Schreiben setzt, abgesehen von einigen besonderen Vorkommnissen, im ganzen den unveränderten Zustand der Gemeinde in Thessalonich voraus. Dasselbe muß also in Korinth und etwa einige Monate nach dem 1. Briefe (d. i. im Jahre 51) abgefaßt worden sein. Hierüber stimmen mit Chrysostomus und Theodoret fast alle neueren Gelehrten überein, welche die Echtheit des Briefes anerkennen.

Zusatz. Gegen die Ansicht, der 2. Brief sei vor dem ersten geschrieben worden, spricht nicht nur die kirchliche Tradition, sondern auch der ganze Inhalt des Briefes und insbesondere die direkte Beziehung auf das erste Schreiben (2, 15). — Nach Harnack (Sitzungsbericht der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1910, 560 ff.) soll der Brief gleichzeitig mit dem ersten geschrieben und an die juden-christliche Minorität in Thessalonich gerichtet sein.

# 4. Der 1. Korintherbrief.[4]

## § 105. Inhalt.

I. Nebst Einleitung (1, 1—9) und Schluß (16, 1—24) zerfällt der Brief in zehn Abschnitte. Er behandelt nämlich zehn sehr verschiedene Gegenstände: Die Parteiungen in der Gemeinde (1, 10—4, 21); die Handhabung der kirchlichen Zucht insonderheit gegen einen Blut-

[1] 2, 1. 2. — [2] I, 4, 11 ff.; 5, 14. — [3] 3, 6. 10 ff.

[4] Neuere Kommentare: Bisping³ (1883); Schaefer (1903); Cornely² (1909); Niglutsch² (1907); meine Erklärung² (1921/22); Sickenberger (18). — Bachmann² (1910).

schänder (c. 5); die Prozeßsucht der Korinther (6, 1—11); die Unzucht (6, 12—20); die Ehe und den Zölibat (c. 7); die Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten und das Essen des Opferfleisches (c. 8—10); das rechte Verhalten bei den gottesdienstlichen Versammlungen (11, 1—16); die Unordnungen bei der Feier der Agapen (11, 17—24); die Geistesgaben (c. 12—14); die Auferstehung der Toten (c. 15).

II. Die Einleitung des Briefes, als dessen Absender Paulus und Sosthenes genannt werden, enthält die erweiterte Adresse (1, 1—3) und den Dank an Gott für die der Gemeinde zu Korinth im reichlichsten Maße zuteil gewordenen Gnaden. Der getreue Gott wird das angefangene Werk vollenden (1, 4—9).

1. Im ersten Abschnitt, den eine Ermahnung zur vollkommenen Einigkeit einleitet (1, 10), wird a) zunächst der Tatbestand der Spaltungen dargelegt und das Widersinnige derselben aufgezeigt (1, 11—16).

b) Sodann beweist Paulus gegenüber Überschätzung menschlicher Weisheit (einer der Hauptursachen der Spaltungen) und in Verteidigung seiner eigenen Predigt in Korinth, wie die apostolische Missionspredigt als Botschaft vom Kreuze die Weltweisheit als Heilsmittel ausschließt. Christus ist uns Weisheit geworden, wie Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung (1, 17—30). Deshalb hat auch der Apostel in Korinth absichtlich nur Christus den Gekreuzigten gepredigt (2, 1—5). — Gleichwohl enthält das Evangelium die höchste Weisheit, die verborgene Gottesweisheit, die den Aposteln durch den Heiligen Geist geoffenbart worden. Diese aber predigen sie nur geistigen (vollkommenen) Menschen, weil nur diese sie verstehen können. Auch Paulus mußte diese Weisheit den annoch fleischigen Korinthern vorenthalten (2, 6—3, 3).

c) Weiter beleuchtet der Apostel gegenüber übertriebener Wertschätzung der Person und der persönlichen Tätigkeit der Verkünder des Evangeliums deren Stellung und Amt, Verantwortlichkeit und Vergeltung. Sie alle sind Diener Christi und Gottes Mitarbeiter auf dem Ackerfelde, am Gottesbau der Gemeinde. Ihr Werk wird am Tage des Herrn das Feuer erproben, und danach erhalten sie ewige Vergeltung (3, 4—15).

d) Es folgen praktische Folgerungen. Die Gläubigen mögen sich vor Parteizwist hüten, allen Weisheitsdünkel ablegen und den Personenkult beiseitelassen. Alles, auch der Prediger des Evangeliums ist zu ihrem Heile da. Sie selbst gehören Christus an, Christus aber Gott (3, 16—23). — Jedermann möge die Prediger als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes achten und das Urteil über sie Gott überlassen (4, 1—5). — Schließlich ermahnt Paulus die Korinther zur Demut nach seinem Beispiele, geißelt ihren Hochmut, versichert sie seiner Vaterliebe und empfiehlt Timotheus, den er zu ihnen gesandt. Er selbst wird bald zu ihnen kommen und strenges Gericht halten. Von ihrem Verhalten wird es abhängen, ob er mit der Zuchtrute oder mit väterlicher Liebe kommen wird (4, 6—21).

2. Der Apostel verlangt, daß der Blutschänder aus der Gemeinde entfernt werde. Er habe bei sich beschlossen, denselben dem Satan zu übergeben, damit seine Seele gerettet werde (5, 1—5). Jedes sittliche Verderbnis in der Gemeinde solle weggeräumt werden (5, 6—8). — Ein Mißverständnis über eine Anordnung im verloren gegangenen Korintherbriefe betreffs des Verkehres mit Unzüchtigen (5, 9—13) wird beseitigt.

3. Prozesse vor heidnischen Richtern sind für die Gläubigen höchst entwürdigend (6, 1—6). — Prozessieren ist an sich ein Mangel. Unrechttun ist aber völlig unvereinbar mit der Hoffnung auf den Besitz des Gottesreiches und der erlangten Rechtfertigung und Heiligung (6, 7—11).

4. Die Unzucht ist keineswegs eine indifferente Sache, vielmehr Gottesraub, schmähliche Entwürdigung des Leibes und Schändung des Tempels des Heiligen Geistes (6, 12—20).

5. Die eheliche Pflicht ist von den Eheleuten wegen der Gefahr der Unenthaltsamkeit in der Regel zu leisten (7, 1—6). — Die völlige Enthaltsamkeit ist eine besondere Gnade, die nicht jeder hat (7, 7—9). — Die Ehe unter Gläubigen ist nach dem Gebote des Herrn unauflöslich (7, 10. 11). Auch eine gemischte Ehe soll nicht gelöst werden, es sei denn, daß der ungläubige Teil sich weigert, mit dem gläubigen zu leben (7, 12—16). Überhaupt solle jeder im Stande und Berufe Gott dienen, in dem er zum Christentum berufen worden (7, 17—24). — Den Jungfrauen wird die beständige Jungfräulichkeit aus gewichtigen Gründen als das Bessere geraten; sie sündigen jedoch nicht, wenn sie heiraten. Auch für die Witwen ist die Enthaltsamkeit der zweiten Ehe vorzuziehen (7, 25—39).

6. Der Genuß des heidnischen Opferfleisches ist an sich jedem gestattet, der da weiß, daß die Götzen nichts sind. Diese Freiheit findet aber ihre Schranken in der Rücksicht auf die Schwachen, die dadurch geärgert werden, und durch die Sorge für das eigene Seelenheil (c. 8). Hiebei verweist Paulus auf das Beispiel seiner Enthaltsamkeit und seines Ringens nach dem Siegespreis des ewigen Lebens (c. 9) sowie auf das warnende Beispiel des israelitischen Volkes in der Wüste, das seine Begierlichkeit nicht zügelte und deshalb, trotzdem es der größten göttlichen Wohltaten teilhaftig geworden war, vom Gelobten Lande ausgeschlossen und zum Tod in der Wüste verdammt wurde. Mögen die Korinther ein solches Vorbild wohl beherzigen (10, 1—13). — Nach solcher Vorbereitung gibt der Apostel das Verbot jedweder Teilnahme an den heidnischen Götzenopfermahlen und begründet dieses Verbot ausführlich durch den Hinweis auf das heilige Abendmahl, durch welches die Gläubigen des Fleisches und des Blutes Christi teilhaftig werden, sowie durch den Hinweis auf die jüdischen Opfer, durch welche Israel zu Jahwe in Beziehung tritt. So führt die Teilnahme an den Opfermahlen zur Gemeinschaft mit den Götzen (10, 14—22). — Das Kaufen des öffentlich feilgebotenen Fleisches wird ohne weiteres erlaubt, ebenso bei

privaten heidnischen Mahlen zu essen, was vorgesetzt wird, falls keiner der Gäste ein Bedenken verrät (10, 23—33).

7. Bei den gottesdienstlichen Versammlungen erscheine der Mann unbedeckten, das Weib aber bedeckten Hauptes, wofür mehrfache Analogien und Gründe beigebracht werden (11, 1—16).

8. Der Apostel tadelt scharf vorgefallene Unordnungen bei den Liebesmahlen, die mit der Feier des Abendmahles unvereinbar seien. Jeder beeile sich zu essen und zu trinken, was er mitgebracht, ohne sich um die Armen zu kümmern, so daß diese Hunger leiden. Das sei eine Beschimpfung der Armen (11, 17—22). — Paulus wiederholt, was er die Korinther über die Einsetzung des heiligen Abendmahles mündlich gelehrt hat, und zeigt die Größe der Schuld des unwürdigen Genusses des Leibes und Blutes des Herrn. Die vielen Krankheiten und Sterbefälle in Korinth seien ein Beweis, daß viele das heilige Abendmahl nicht würdig empfangen (11, 23—34).

9. Jede wahre Geistesgabe ist daraus zu erkennen, daß sie den Glauben und das Bekenntnis Jesu fördert (12, 1—3). — Es gibt verschiedene Geistesgaben, aber sie haben nur einen Zweck, die Erbauung der Gemeinde, und nur eine Quelle, den Heiligen Geist, der einem jeden zuteilt, wie er will (12, 4—11). — Alle Geistesgaben müssen einheitlich zusammenwirken. Die Kirche ist der Leib Christi, und sie bedarf, wie der menschliche Leib, des Zusammenwirkens aller Glieder. Keiner überhebe sich also ob seiner Geistesgaben, keiner betrachte sich als zurückgesetzt (12, 12—31). — Vorzüglicher als alle Geistesgaben ist die Liebe, der das schönste Loblied gesungen wird (c. 13). — Die Geistesgabe der Weissagung steht höher als die Glossolalie, über welche sich der Apostel ausführlich verbreitet (14, 1—25). Es folgen einige praktische Regeln für den Gebrauch der Geistesgaben. — Die Frauen sollen in der Kirche schweigen (14, 26—40).

10. Christus ist, wie viele Zeugen, auch Paulus selbst, bestätigen, in Wahrheit auferstanden (15, 1—11). Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferstanden, und vergeblich ist der Glaube (15, 12—19). — Nun aber ist Christus als Erstling der Entschlafenen auferstanden, und in ihm werden alle lebendig werden. Niemand lasse sich verführen (15, 20—34). — Es folgt die Darstellung der Art und Weise der Auferstehung und der leiblichen Verklärung, durch die der letzte Feind, der Tod, gänzlich besiegt wird (15, 35—58).

Im Schlußkapitel mahnt Paulus zur Vornahme der aufgetragenen Sammlung, verspricht sein baldiges Kommen, empfiehlt den Timotheus und die Abgesandten der Gemeinde, sendet Grüße und fügt eigenhändig den Schlußsegen bei.

III. Aus dem vorgeführten Inhalte ist die hohe Bedeutung des 1. Korintherbriefes von selbst klar. Er ist eine unschätzbare Quelle wie für die Entwicklung einer apostolischen Gemeinde auf denkbar ungünstigem Boden, so für die Kenntnis der Größe des Apostels. Auch nach seinem Lehrgehalte ist er ein hervorragendes Dokument. Eine

eigene Wichtigkeit haben manche Ausführungen des Briefes für moderne religiöse Bestrebungen.

## § 106. Die Echtheit.

I. Die Echtheit des Briefes ist seit dem Ende des 1. Jahrhunderts so sicher bezeugt, daß sie für alle Zeit gegen jeden Angriff geschützt schien. — Klemens Romanus gebraucht den Brief nicht nur,[1] er bezeugt auch, daß der Apostel ihn vom Heiligen Geiste inspiriert geschrieben habe, und fordert die Korinther auf, das Schreiben des seligen Paulus aus dem Archive zu nehmen und zu lesen.[2] — Ebenso sind die Zeugnisse eines Polykarp[3], Ignatius[4] und Justinus[5] unbestreitbar. — Es folgen Irenäus[6], Tertullian[7], Klemens Alexandrinus[8], das Fragmentum Muratorianum, die ältesten Versionen.

II. Der Brief hat aber auch durchaus den Charakter paulinischen Stils, paulinischer Lehrentwicklung und Beweisführung. Die vorgeführten Zustände in Korinth tragen das Siegel der historischen Wahrheit und stimmen vorzüglich zu den bezüglichen Angaben der Apostelgeschichte.

Zusatz. Die Bestreitung der Echtheit des Briefes durch Bruno Bauer blieb unbeachtet. Wenn dieselbe neuestens durch Loman, Steck und Völter bekämpft wird, so genügt dagegen das Urteil Zahns[9]: Ein vernünftiger Zweifel an seiner Echtheit und Einheit ist nicht denkbar.

## § 107. Die Adressaten.[10]

I. Die beiden Briefe, die den handschriftlichen Titel πρὸς Κορινθίους tragen, waren zunächst bestimmt für die Gläubigen der christlichen Gemeinde, die Paulus auf seiner zweiten apostolischen Reise zu Korinth gegründet hatte.[11]

II. 1. Korinth war von Julius Cäsar (44) an Stelle der alten von Mummius (146) zerstörten Sonnenstadt gleichen Namens neu erbaut und von Augustus (27) zur Hauptstadt der römischen Provinz Achaia erhoben worden. Rasch und herrlich hatte es sich aus hundertjährigem Schutte erhoben, und zur Zeit Pauli war es wieder eine der blühendsten Städte. Es zählte 200.000—300.000 Bewohner, darunter zwei Drittel Sklaven. Die bedeutende Mehrheit der Bevölkerung war griechisch; dazu kam eine starke Kolonie römischer Bürger, besonders Freigelassener, sowie eine zahlreiche jüdische Gemeinde.

[1] Ad Cor., c. 49 (1 Kor. 13). — [2] Ad Cor. 47, 1. 2.
[3] Ad Phil. 5, 3 (1 Kor. 6, 9. 10); 11, 2 (6, 2. 4. 7).
[4] Ad Eph. 18, 1 (1 Kor. 1, 20); Ad Rom., V, 1 (4, 4).
[5] Apol. I, 19 (1 Kor. 15, 35—37; 53—54).
[6] III, 11, 9 (11, 4 f.); IV, 27, 3 (10, 1 ff.). — [7] De praescr., 33.
[8] Strom., IV, 21; Paed., I, 6. — [9] Einleitung, I³, 209.
[10] Vgl. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth (Bibl. Studien, IV, 4).
[11] 1 Kor. 1, 2. Das zweite Schreiben richtete sich aber zugleich an alle Heiligen in ganz Achaia (1, 1).

2. Durch seine günstige Lage war Korinth ein Hauptstapelplatz des Welthandels und ungeheurer Reichtum strömte dorthin zusammen. Zugleich war es ein Hauptsitz griechischer Bildung und Industrie geworden. Es war voll von Rhetoren und Philosophen und die schönen Künste standen in hoher Blüte. — Aber mit dem wachsenden Reichtum und der blühenden Industrie und Bildung hatte auch die Sittenlosigkeit gleichen Schritt gehalten. Korinth war das Eldorado der Schlemmer und Dirnen. — Daneben gab es insbesondere infolge der Sklavenwirtschaft viel soziales Elend.

III. 1. Welch ein ungeheures Arbeitsfeld fand Paulus hier vor! Aber auch welch herrliche Ernte war ihm hier beschieden! — Mit Zittern und Zagen hatte der Apostel die Stadt betreten.[1] Er war nicht in hoher Rede oder Weisheit gekommen, vielmehr hatte er sich vorgenommen, nichts unter den Korinthern zu wissen, als Christus den Gekreuzigten.[2]

2. Die Frucht achtzehnmonatiger rastloser Tätigkeit und mancherlei Leiden war die blühende Gemeinde, die sich sowohl aus Juden[3] als insbesondere aus einer großen Menge Heiden bildete. — Die Mehrzahl der Bekehrten waren arme und ungebildete Leute und Sklaven.[4] Doch schlossen sich auch Vornehme, Reiche und Gebildete an,[5] unter denen genannt werden: der Synagogenvorsteher Chrispus mit seinem Hause, Stephanas, Fortunatus, Achaicus, Gaius, Erastus und wohl auch Chloë mit ihrer Familie.[6]

3. Das schönste kirchliche Leben entfaltete sich vor den Augen des Apostels, und wie sonst nirgends in solchem Maße zeigten sich in Korinth die charismatischen Gaben des Heiligen Geistes.[7]

4. Paulus beschränkte seine Tätigkeit nicht auf Korinth, vielmehr gründete er unter Mithilfe des Timotheus und Silas auch durch ganz Achaia kirchliche Gemeinden, deren Mutterkirche Korinth blieb.[8]

## § 108. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Der erfreuliche Zustand der korinthischen Gemeinde währte nicht allzulange. — Es war gegen das Ende seines Aufenthaltes in Ephesus, als Paulus von verschiedenen Seiten die betrübendsten Mitteilungen über Korinth erhielt.

2. Die erste böse Kunde über überhandnehmende Unzucht scheint Apollos, der inzwischen nach Ephesus zurückgekehrt war,[9] überbracht zu haben. — Paulus trat in einem uns verlorengegangenen Briefe entschiedenst dagegen auf und verbot allen Verkehr mit den unzüchtigen Brüdern.[10]

II. Bald kam durch die Leute einer Frau namens Chloë die weitere Nachricht von Spaltungen innerhalb der Gemeinde. Es

---

[1] 1 Kor. 2, 3. — [2] 2, 1. 2. 4.
[3] Vgl. 1, 12. 24; 3, 22; 7, 18; 9, 20. 22; 10, 1; 12, 13.
[4] 1, 26 ff. — [5] 1, 26; 11, 21. — [6] 1, 11. 14; 16, 17; Röm. 16, 23.
[7] C. 12. 14. — [8] 2 Kor. 1, 1. — [9] 16, 12. — [10] 1 Kor. 5, 9.

hatten sich nämlich vier Parteien gebildet, die sich nach Paulus, Apollos, Kephas und Christus benannten,[1] das heißt, sich ihrer besonderen Zugehörigkeit zu Paulus oder Apollos oder Kephas oder Christus rühmten.

Zusatz. Wodurch sich diese Richtungen im einzelnen unterscheiden und welche Bedeutung denselben beizumessen ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden.[2] — Zwischen den Anhängern des Paulus und Apollos kann von einem eigentlichen Gegensatze hinsichtlich der Lehre nicht die Rede sein. Der Grund der Spaltung war hier einseitige Wertschätzung der verschiedenen Predigtweise beider und parteiische Anhänglichkeit an die Person. — Die Petrusleute waren gesetzeseifrige Judenchristen, die zum Teil wohl aus Palästina nach Korinth gekommen waren. Sie erhoben über Gebühr das Ansehen des Kephas und suchten die Person und die Autorität des Paulus herabzusetzen.[3] Mit den judaistischen Gegnern, die Paulus im 2. Korintherbriefe bekämpft, sind sie wohl kaum zu identifizieren.[4] — Die Christusleute waren wohl rechtgläubige Christen, die keinen andern Namen als den Namen Christi führen wollten. Freilich konnte ihre an sich durchaus korrekte Losung leicht zur Mißachtung jeglicher menschlicher Autorität führen.[5]

III. Ferner erhielt der Apostel Mitteilungen über böse sittliche Zustände in Korinth. Sein erstes Schreiben hatte nicht die gewünschte Wirkung hervorgebracht. Man betrachtete die Unzucht als indifferente Sache und entschuldigte sich durch Berufung auf die von Paulus gelehrte christliche Freiheit.[6] — Ja, es lebte einer sogar mit seiner Stiefmutter zu Lebzeiten des Vaters und die Gemeinde duldete den Blutschänder in ihrer Mitte.[7] — Streitigkeiten und Prozesse waren nicht selten, und man brachte sie noch dazu vor die heidnischen Richter und beging mancherlei Unrecht.[8]

IV. Außerdem kamen drei Abgesandte der Korinther (Stephanas, Fortunatus und Achaicus)[9] zu Paulus mit einem Schreiben der Gemeinde, in welchem ihm verschiedene Fragen,[10] zum Beispiel über die Ehe und das ehelose Leben, über das Essen des Opferfleisches und die Teilnahme an den Götzenopfermahlen, zur Entscheidung vorgelegt wurden. — Diese unterrichteten ihn über weitere unerfreuliche Vorkommnisse: Frauen kamen unverschleierten Hauptes zum Gottesdienste,[11] die Feier der Liebesmahle war zum Ärgernis geworden,[12] die Charismata wurden vielfach unrichtig aufgefaßt und mißbraucht,[13] ja einige leugneten die Auferstehung der Toten.[14]

---

[1] 1, 11. 12.

[2] Siehe Meine Erklärung des Briefes, 18f. — [3] Vgl. 9, 1—18.

[4] Vgl. Belser, Einleitung², 459f. Anders urteilt Zahn, Einleitung, I³, 204ff.

[5] Über die vielfach beurteilte Christuspartei vgl. Rohr, a. a. O. 104ff. und in Tübinger Quartalschrift, XCIII, 165ff.; Belser, Einleitung², 452f. 459ff. 481; Maier, Die Briefe Pauli, 47; Zahn, Einleitung, I, 207ff.

[6] 5, 1; 6, 12ff. — [7] 5, 1ff. — [8] 6, 1ff. — [9] 16, 17. — [10] 7, 1. — [11] 11, 5. [12] 11, 17. — [13] 12, 1ff. — [14] 15, 12.

V. So hatte Paulus Veranlassung genug, in der korinthischen Gemeinde einzuschreiten. Er wollte aber noch nicht persönlich dahin kommen, um nicht mit Strenge verfahren zu müssen.[1] Vielmehr versuchte er vorerst auf schriftlichem Wege Ordnung zu schaffen, und so entstand der jetzt sogenannte 1. Korintherbrief. — Im einzelnen verfolgte der Apostel mit diesem Schreiben den Zweck, die bestehenden Spaltungen und die eingerissenen Schäden und Mißbräuche zu beseitigen, den Korinthern Antwort zu geben auf die vorgelegten Fragen, dem Glaubenszweifel einiger entgegenzutreten und die aufgetragene Kollekte[2] zu beschleunigen.

### § 109. Ort und Zeit der Abfassung.

I. Der Brief wurde nach eigener Angabe des Apostels in Ephesus geschrieben.[3]

II. Zeitlich läßt sich seine Abfassung durch folgende Erwägungen genau bestimmen: 1. Sie fällt in das Ende des mehr als zweijährigen ephesischen Aufenthaltes Pauli,[4] das ist in das Frühjahr 57, da der Apostel im Winter 55 seinen Wohnsitz in Ephesus aufgeschlagen hatte. 2. Der Brief sollte allem Anscheine nach zu Ostern in Korinth vorgelesen werden.[5] 3. Ihn überbrachten die drei korinthischen Gesandten, die zur Rückfahrt etwa drei Wochen brauchten. — Danach wurde das Schreiben wohl im März 57 abgefaßt.

## 5. Der 2. Korintherbrief.[6]

### § 110. Inhalt.

I. Der Brief zerfällt in drei deutlich voneinander geschiedene Teile. Der erste Teil (1—7) ist apologetisch. Paulus rechtfertigt gegenüber der Gemeinde seine Handlungsweise. — Der zweite Teil (8—9) handelt von der aufgetragenen Kollekte. — Der dritte Teil (10—13) ist polemisch. Der Apostel verteidigt gegenüber den judaistischen Gegnern seine Person, Autorität und Amtsverwaltung und ruft die Unbußfertigen zur Umkehr auf.

II. Im Eingang des Briefes, als dessen Mitabsender Timotheus genannt wird, preist Paulus Gott für allen Trost in Trübsal und Leid, der ihn befähigt, auch andere in jeglicher Bedrängnis zu trösten. Sein Leid und Trost gereicht den Korinthern zum Heile. Sie sind Mitgenossen seiner Leiden, sie werden auch an seinem Troste Anteil haben (1, 1—7). Aus schwerer Trübsal und Todesgefahr hat ihn Gott

---

[1] 2 Kor. 1, 23. — [2] 16, 1. — [3] 16, 8: Permanebo autem Ephesi.
[4] Apg. 19, 8. 10; 20, 31; 16, 8: Permanebo usque ad Pentecosten.
[5] Vgl. 5, 7 f.
[6] Neuere Kommentare: Bisping[3] (1883); Cornely[2] (1909); Al. Schaefer (1903); Belser (1910); Meine Erklärung (1917); Sickenberger (1918). — Bachmann[3] (1918).

jüngst in Asien errettet. Auf ihn und auf das Gebet der Korinther setzt er auch fürderhin seine Hoffnung (1, 8—11).

Erster Teil. — Im 1. Abschnitt (1, 12—2, 11) beseitigt der Apostel einzelne persönliche Verdächtigungen und Anwürfe, die über ihn in Korinth im Umlaufe waren, und erledigt die Angelegenheit des Blutschänders. Sein Gewissen gibt ihm Zeugnis, wie er in Einfalt und Lauterkeit bei den Korinthern gewandelt (12). Er betont seine Aufrichtigkeit in seinem brieflichen Verkehr und spricht die Hoffnung aus, daß die Leser ihn vollends erkennen werden (13. 14). Er beweist seine Zuverlässigkeit in seinen Versprechungen, er nennt den Grund der Abänderung seines Reiseplanes und seines Reiseaufschubes: aus Schonung ist er nicht wieder nach Korinth gekommen und aus Liebe hat er vorgezogen zu schreiben, um nicht persönlich mit Strenge verfahren zu müssen (1, 15—2, 4). Was den Blutschänder betrifft, so möge man ihn, nachdem der Brief seine Wirkung getan, wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen (2, 5—11). — Im 2. Abschnitt (2, 12—6, 10) schildert Paulus die Herrlichkeit seines apostolischen Dienstes und wie er denselben (im Gegensatz zu den Falschaposteln) ausrichtet. Einleitend gedenkt er zunächst seiner großen Sorge um die Korinther in Troas, weil er daselbst Titus nicht vorfand, und wie er deshalb nach Mazedonien weitergereist (2, 12. 13). Aber sogleich erhebt er sich zu einem feurigen Lobpreis Gottes, der jederzeit an den Aposteln die Siegesmacht seiner Gnade betätigt und so durch sie den Wohlgeruch seiner Erkenntnis überall zur Scheidung der Geister verbreitet. Dazu aber sind sie tüchtig als Verkünder der reinen und vollen Wahrheit (2, 14—17). Es folgt die nähere Ausführung des Themas: 1. Paulus will sich nicht selbst rühmen, sein einzigartiger Empfehlungsbrief sind die Korinther (3, 1—3), und Gott ist es, der ihm Tüchtigkeit zu seinem Amte verleiht, der ihn befähigt hat zum Diener des Neuen Bundes, des bleibenden Bundes des Geistes und der Gerechtigkeit, dessen Herrlichkeit die Glorie des vergänglichen Bundes des Buchstabens und des Todes unvergleichlich überstrahlt (3, 4—11). Dem entspricht die Freimütigkeit der Predigt des Evangeliums, die des Geistes herrliches Wirken den Gläubigen vermittelt (3, 12—18). So empfiehlt er sich durch die ungescheute Kundmachung des Evangeliums der Herrlichkeit Gottes vor jedem Menschengewissen; wenn aber das Evangelium trotzdem für manche dunkel bleibt, so ist dies das Werk der Blendung Satans (4, 1—6). — 2. Wohl ist er ein gebrechlicher Mensch, jeder Mühsal und Todesnot ausgesetzt, aber gerade dadurch erweist sich an ihm die Kraft Gottes (4, 7—12), und die Gewißheit der einstigen Auferstehung und der ewigen Vergeltung läßt ihn in Trübsal, die er zum Besten der Leser und zur Ehre Gottes erleidet, nimmer mutlos werden, vielmehr setzt er seine Ehre darein, angesichts des kommenden Gerichtes dem Herrn wohlgefällig zu sein (4, 13—5, 10). — 3. Keinerlei fleischliche Beweggründe leiten ihn, in der Furcht des Herrn und gedrängt von der Liebe Christi, der für alle gestorben und in dem alle neue Geschöpfe sind,

übt er als Gottes Botschafter an Christi Statt den Dienst der Versöhnung aus und ermahnt er die Leser, die dargebotene Gnade wohl zu benützen (5, 11—6, 2). — 4. So führt er tadellos sein Amt und empfiehlt sich in allen Lagen des Lebens in Wort und Tat als getreuer Diener Gottes (6, 3—10). — Der 3. Abschnitt (6, 11—7, 16) hat die Herstellung der vollen Harmonie zwischen Paulus und der Gemeinde zum Ziele. Paulus betont seine Liebe zu den Lesern und verlangt Gegenliebe (6, 11—13) und fordert sie auf, alles heidnische Wesen abzutun (6, 14—7, 1), ihn wieder in ihr Herz aufzunehmen, da er ihrer Liebe nicht unwert ist (7, 2—4). Endlich gibt er seiner Freude Ausdruck über die Nachrichten, die Titus ihm mitten in verschiedenen Bedrängnissen aus Korinth überbracht hat und die ihn den Brief nicht bedauern lassen, den er an sie geschrieben, da sie durch denselben auf kurze Zeit gottgemäß betrübt worden sind (7, 5—16).

Zweiter Teil. — Paulus ermahnt die Korinther, sich nach dem Beispiel der opferwilligen Mazedonier im Liebeswerk der Kollekte, mit dessen Ausführung er den Titus betraut hat, hervorzutun und sich so als echte Jünger Christi zu bewähren. Mögen sie also das angefangene Werk bereitwillig und nach Vermögen zur Vollendung bringen zur Herstellung eines Güterausgleiches (8, 1—15). Er empfiehlt Titus und die zwei Brüder, die er voraussendet, damit sie die Sammlung bis zu seiner Ankunft fertigstellen (8, 16—6, 5). Mögen sie reichlich und freudig geben, Gott wird sie in seiner Macht und Güte segnen, die Armen aber werden Gott preisen und für sie beten (9, 6—15).

Der dritte Teil ist ein persönliches Mahnwort des Apostels an die Korinther zur Erbauung der Gemeinde, um die einen dem bisherigen verderblichen Einflusse seiner judaistischen Gegner zu entziehen und andere, die bisher Unbußfertigen, zur Buße zu bewegen. Zur Erreichung dieses Zweckes zieht der Apostel wie gegen die Unbußfertigen so insbesondere gegen seine Widersacher scharf zu Felde. Andererseits zeigt er seine unmittelbar vom Herrn gegebene Machtvollkommenheit auf und schildert sein berufstreues, von Gott beglaubigtes Wirken. So schafft er den Lesern betreffs seiner und seiner Gegner volle Klarheit. — Einleitend bittet er die Korinther, ihn nicht zu zwingen, in seiner Anwesenheit auch gegen sie den Mut zu betätigen, mit dem er seine siegreichen Waffen gegen gewisse Leute zu brauchen gedenkt (10, 1—6). — 1. Abschnitt (10, 7—12, 18). Nach Feststellung des Themas (7) betont er zunächst unter Zurückweisung des maßlosen Rühmens der Gegner seine ihm vom Herrn gegebene apostolische Machtvollkommenheit über die Gemeinde, die er allenfalls auch in seiner Anwesenheit ausüben wird. Er macht sich nicht wie seine Gegner selbst über Gebühr groß und rühmt sich nicht fremder Arbeiten. Das Werk, das Gott durch ihn in Korinth ausgerichtet und bald auf neuem Arbeitsfelde ausrichten wird, empfiehlt ihn (10, 8—18). — Überleitend zum persönlichen Rühmen, bittet er die Leser, seine Torheit zu ertragen. Er eifert ja in eifersüchtiger Liebe um die Gemeinde, um sie als reine Jungfrau dem Herrn darzustellen und um zu verhindern,

daß falsche Lehrer sie zur Untreue gegen Christus verleiten (11, 1—4). Er steht in nichts den Überaposteln nach, deren Treiben die Korinther unbegreiflicher Weise sich gefallen lassen. Ist er auch kein Kunstredner, so besitzt er doch die Kenntnis der göttlichen Dinge. Er hat sich nicht versündigt, indem er ihnen aus Liebe umsonst das Evangelium predigte, er wird es auch in Zukunft so halten, damit seine Gegner, die Satansdiener und Betrüger, sich nicht rühmen können, es bestehe zwischen ihm und ihnen kein Unterschied (11, 5—15). — Daran schließt sich nach abermaliger Entschuldigung (5, 16—21a) sein eigentliches Selbstrühmen: Er führt gleichsam als Tor im einzelnen die Ruhmestitel auf, die ihn den Gegnern nicht nur gleichstellen (Vorzüge der Abstammung), sondern ihn in ungleich höherem Grade als Diener Christi erweisen (die Leistungen und Leiden und Opfer und Sorgen seines apostolischen Dienstes) (21b—29). — Doch wird er sich bei alledem in Wahrheit nur dessen rühmen, was seine Schwachheit ausmacht (z. B. seiner Flucht aus Damaskus), wie er sich auch bei höchster Begnadigung (Gesichte und Offenbarungen) nur seiner Schwachheiten, deren insbesondere der Dorn im Fleisch ihn stets gedenken heißt, zum Preise der Gnade rühmen will, durch die er in seiner Schwachheit stark ist (11, 30—12, 10). — In einem Nachtrag (12, 11—18) mißt Paulus den Korinthern die Schuld seines Selbstrühmens zu. Sie hätten ihn empfehlen sollen, da er in Ausrichtung seines Amtes in gar nichts hinter den Überaposteln zurückgeblieben, vielmehr hat er sich in allem als wahrer Apostel erwiesen. Nur ist er ihnen nicht zur Last gefallen, wie er ihnen auch fernerhin nicht zur Last fallen wird. Auch durch seine Abgesandten hat er sie nicht übervorteilt. Titus wandelte im gleichen Geiste.

Der 2. Abschnitt richtet sich gegen die Unbußfertigen. Paulus schreibt zur Erbauung der Gemeinde. Dazu drängt ihn die Sorge. Nach den erhaltenen Nachrichten fürchtet er nämlich, er würde bei seiner Ankunft viele nicht in der rechten Verfassung finden und über viele Unbußfertige trauern müssen. In diesem Falle wird er ohne Schonung seine apostolische Strafgewalt ausüben (12, 19—13, 4). — Er fordert zur Selbstprüfung und Besserung auf. Er hofft und bittet Gott, daß er seine Macht nicht zu betätigen brauche. Diesem Zweck dient der Brief (13, 5—10). — Der Schluß (13, 11—13) enthält eine allgemeine Ermahnung, Grüße und apostolischen Segenswunsch.

III. 1. Der Brief ist seiner Haupttendenz nach eine Selbstverteidigung des Paulus. An dogmatischem Gehalte steht er manch anderem nach. Für die Charakteristik des Apostels ist er jedoch von höchster Wichtigkeit. Seine Persönlichkeit, sein inneres Leben spiegelt sich in diesem Briefe am klarsten wieder.

2. Die Darstellung zeigt ein Meisterwerk der Rhetorik. Schon die Alten verglichen deshalb das Schreiben mit des Demosthenes großartiger Rede „über den Kranz". — Die Sprache ist insbesondere im dritten Abschnitt kraftvoll und feurig. Es häufen sich die Affekte tiefbewegter Gemütsstimmung. Es reihen sich Ergüsse des Schmerzes,

der Angst, des heiligen Zornes, der zärtlichsten Liebe, der hingebendsten Opferwilligkeit. — Die Erklärung des Briefes ist namentlich aus dem Grunde, daß seine historischen Voraussetzungen vielfach im dunklen sind, eine schwierige.

Zusatz. Bei den historischen Voraussetzungen des Briefes handelt es sich um die sehr verschieden beantworteten Fragen, in welchem sachlichen und zeitlichen Verhältnisse der zweite Brief zum ersten steht und welches die zwischen beiden Briefen liegenden Ereignisse sind, speziell ob zwischen beiden Briefen eine Zwischenreise und ein Zwischenbrief des Apostels anzunehmen ist.[1]

## § 111. Die Echtheit und Einheit.

I. Die Echtheit des Briefes ist durch äußere Bezeugung und innere Kriterien gesichert. Vereinzelte Angriffe[2] haben keinen Beifall gefunden.

1. Schon Klemens Romanus[3], Polykarp[4], zeigen ihre Bekanntschaft mit dem Briefe. — Sicher steht sein Gebrauch im Briefe an Diognet[5], bei Theophilus von Antiochien[6], Hippolyt[7], Irenäus[8], Tertullian[9] und Klemens Alexandrinus[10]. — Dazu kommen die Zeugnisse des Muratorischen Katalogs und der ältesten Versionen.

2. Bezüglich der inneren Kriterien der Echtheit bemerkt mit Recht Godet[11]: Der Gelehrte, der im 2. Korintherbriefe nicht die lebensvolle Persönlichkeit des Apostels Paulus zu erkennen vermag, muß den Sinn für die Wirklichkeit verloren haben. — Zudem lassen die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen eine spätere Unterschiebung des Briefes als Unmöglichkeit erscheinen.

II. Mit Vorliebe beschäftigt sich die moderne Kritik mit der Einheit des Briefes, die man durch verschiedene Hypothesen zu beseitigen sucht. — Aus zwei oder drei Paulusbriefen soll unser Schreiben zusammengesetzt sein.[12] Insbesondere wird die Hypothese von einem sogenannten Vierkapitelbrief[13] verteidigt. Die letzten vier Kapitel

[1] Vgl. hierüber Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, 6 ff.; Pölzl, Der Weltapostel Paulus, 267 ff.; Schaefer-Meinertz, 142 f.; meine Erklärung; Ed. Golla, Zwischenreise und Zwischenbrief (Bibl. Studien, XX. Bd., 4. Heft, 1922). — Zahn, Einleitung³, 222 ff. 233; Bachmann, 12 ff.

[2] Zum Beispiel durch Bruno Bauer, Loman, Steck, v. Manen (1896).

[3] Ad Cor. 5, 6 (2 Kor. 11, 25. 33). — [4] Ad Phil. 2, 2 (4, 14).

[5] 5, 13 (6, 10); 5, 8 (10, 3).

[6] Ad Autol. I, 2. 7; III, 4 (5, 4; 7, 1; 11, 19).

[7] Phil., V, 8 (12, 2—4). — [8] III, 7, 1 (4, 4); IV, 28, 3 (2, 15. 16).

[9] De pudic., 13 (2, 6—11). — [10] Strom., IV, 16 (2, 14; 3, 14).

[11] Einleitung, I, 205.

[12] Vgl. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken (1904), I, 85; Lisko, Die Entstehung des 2. Korintherbriefes (1986).

[13] Vgl. neuestens v. Soden, Urchristl. Literaturgeschichte (1905), 25. Weitere Literatur siehe bei Al. Schaefer, Erklärung des 2. Briefes an die Korinther (1903), 363.

sollen nämlich einen Brief für sich bilden, der zeitlich zwischen dem 1. und 2. Korintherbrief einzuschalten sei.

III. Dagegen muß festgestellt werden: 1. Keine der verschiedenen Hypothesen hat allgemeine Zustimmung gefunden und neuestens werden sie alle von Zahn[1] u. a. als unbegründet zurückgewiesen. — 2. Eine derart willkürliche Kombinierung eines Briefes, der in den kirchlichen Sammlungen aufbewahrt wurde und in allen Handschriften und Übersetzungen als einheitliches Schreiben sich findet, ist undenkbar. — 3. Die nicht zu leugnende Verschiedenheit des Affektes im dritten Briefteil erklärt sich psychologisch ganz wohl, wenn man im Auge behält, an wen die Abschnitte sich richten. Anders mußte Paulus zur Gemeinde sprechen, die im ganzen sich ihm ergeben und gehorsam erwies und der nur der Stachel mannigfacher Verhetzung und Verleumdung gegen den Apostel zu nehmen war; anders gegen die Bosheit anmaßender, von außen hereingekommener Widersacher.[2] Auch will beachtet werden, daß der Brief sicher mit Unterbrechungen geschrieben wurde.[3]

## § 112. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Der 2. Korintherbrief ward veranlaßt durch die Nachrichten, die Paulus unter andern durch Titus über die Wirkung des 1. Briefes erhalten hatte.[4]

2. Die Nachrichten waren zum größten Teil tröstliche und erfreuliche.[5] Die Mehrheit der Gemeinde hatte sich den Brief des Apostels sehr zu Herzen genommen und sich als gehorsam erwiesen. Man beklagte den Schmerz, den man dem Apostel bereitet hatte, verlangte, ihn wieder in ihrer Mitte zu sehen, und beeiferte sich, seinen Wünschen und Forderungen nachzukommen.[6] Den Blutschänder hatte man aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und dadurch zu einem bußfertigen Leben geführt.[7]

3. Zum Teil waren jedoch die Mitteilungen recht betrübende. Die Opfermahlzeiten der Heiden wurden noch nicht allgemein gemieden.[8] Die aufgetragene Kollekte scheint geringe Fortschritte gemacht zu haben.[9]

4. Vor allem aber hatten Judaisten, die von auswärts gekommen waren,[10] den heftigsten Kampf gegen die Person, Autorität und Wirksamkeit des Paulus eröffnet. Sich ihrer Vorzüge und Erfolge rühmend,[11] verdächtigten sie auf alle Weise den Apostel und sein Wirken. Er sei ungewandt in der Rede,[12] wankelmütig und doppelzüngig.[13] Mut zeige er nur von der Ferne, nur in seinen Briefen.[14] Sie be-

---

[1] Einleitung, I³, 222f. Vgl. auch B. Weiß, Einleitung, 211; Godet, Einleitung, I, 205f.; Belser, Der zweite Brief, 17ff.
[2] Siehe weiteres bei Al. Schaefer, a. a. O. 363ff.
[3] Vgl. Stange in Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft, XVIII, 100ff.
[4] Vgl. 229. — [5] 7, 6f. 13. 16. — [6] 7, 7. 11. — [7] 2, 5ff. — [8] 6, 14ff.
[9] C. 8. 9. — [10] 11, 5. 22; 12, 11; 11, 13ff. — [11] 10, 12f. 15f.; 11, 18. 22f.
[12] 10, 10; 11, 6. — [13] 1, 13ff. — [14] 10, 1ff. 9f.; 11, 21.

schuldigten ihn des Hochmutes[1] und des Eigennutzes[2]. Er fühle selbst sich nicht als rechtmäßiger Apostel, deshalb wage er nicht, den Unterhalt von der Gemeinde anzunehmen.[3] Noch mehr. Sie gaben sich als Überapostel, die den Korinthern reichlichere religiöse Erkentnis und vorzüglichere Heilsmittel darzubieten imstande seien.[4] — Und ein Teil der Gemeinde ließ sich das alles gefallen.[5]

II. Der Zweck des Briefes ergibt sich aus der Veranlassung von selbst. Es galt dem Apostel, das volle Vertrauen der Korinther wiederzugewinnen, die noch fortdauernden Unordnungen zu beseitigen, die aufgetragene Kollekte zu beenden, und insbesondere den Umtrieben seiner Gegner ein für allemal ein Ende zu machen. Auf solche Weise wollte er abwesend seine bevorstehende persönliche Wirksamkeit vorbereiten, um nicht anwesend als strenger Richter verfahren zu müssen.[6]

Zusatz. Über den Erfolg des Briefes und der Tätigkeit des Titus läßt uns der Aufenthalt des Apostels in Korinth während des folgenden Winters,[7] die Abfassung des Römerbriefes in dieser Zeit und der günstige Erfolg der Kollekte keinen Zweifel: er war ein durchschlagender.

## § 113. Ort und Zeit der Abfassung.

I. Der Brief wurde in Mazedonien[8] (näher vielleicht zu Philippi) geschrieben, wo Paulus mit dem aus Korinth wiederkehrenden Titus zusammengetroffen war.

II. Die Zeit der Abfassung ergibt sich mit Sicherheit aus folgenden Erwägungen. Paulus feierte das Osterfest 58 zu Philippi.[9] Dorthin war er von Korinth gekommen, wo er drei Monate (etwa seit Dezember) verweilt hatte.[10] Vorher hatte er Mazedonien durchzogen,[11] worüber jedenfalls mehrere Monate vergingen. Vor Beginn der mazedonischen Visitation, das ist im Spätsommer 57, erfolgte die Abfassung des Schreibens.

# 6. Der Brief an die Römer.[12]

## § 114. Inhalt.

I. Nebst Einleitung (1, 1—16a) und Schluß (15, 14—16, 27) zerfällt der Brief in einen dogmatischen (1, 16b—11, 36) und einen paränetischen Hauptteil (12, 1—15, 13. — Der dogmatische Hauptteil gliedert sich wiederum nach Festlegung des Themas (16b. 17) in fünf große Abschnitte: 1. Notwendigkeit der Rechtfertigung

[1] 3, 1; 4, 5; 10, 12. — [2] 7, 2; 11, 7; 12, 16ff. — [3] 11, 7. — [4] 11, 4.
[5] 11, 20. — [6] 13, 10. — [7] Apg. 20, 3. — [8] 2, 13; 7, 5f.
[9] Apg. 20, 6. — [10] Apg. 20, 3. — [11] Apg. 20, 2.
[12] Neuere Kommentare: Reithmayr (1845); Ad. Maier (1847); Bisping³ (1870); Schaefer (1891); Cornely (1896); Agus, S. J. (1898); Schulte (1897); Niglutsch² (1909); Lagrange (1916); Sickenberger (1918). — Zahn (1910); Kühl (1913).

für die gesamte Menschheit (1, 18—3, 20); 2. die Rechtfertigung aus dem Glauben (3, 21—4, 25); 3. der neue Lebensstand der Gerechtfertigten (5, 1—21); 4. das neue Leben der Gerechtfertigten (6, 1—8, 39); 5. Gottes heilsgeschichtliches Walten und Israels Verstockung (9—11).[1]

II. Der Briefeingang hat ein besonderes Gepräge. Da Paulus an eine ihm größtenteils persönlich unbekannte Gemeinde schreibt, so sieht er sich veranlaßt, sich gleichsam den Adressaten vorzustellen und die Absendung des Schreibens zu rechtfertigen. Deshalb betont er in der sehr erweiterten Adresse (1, 1—7) den erhabenen Inhalt des Evangeliums, zu dessen Verkündigung er auserwählt wurde, sowie seinen besonderen Beruf als Völkerapostel. — Als Absender des Briefes nennt sich Paulus allein, obwohl Timotheus bei ihm weilt.[2]

In der Danksagung lobt Paulus den Glauben der Römer, der auf der ganzen Welt gerühmt wird (1, 8). Sodann versichert er sie seines beständigen Gebetes und gibt seinem Verlangen Ausdruck, persönlich mit der Gemeinde zu verkehren, um sie im Glauben zu bestärken und zur gegenseitigen Erbauung. Oft schon hat er sich vorgenommen, zu ihnen zu kommen, um einige Frucht auch unter ihnen zu haben. Allen fühlt er sich ja als Schuldner. So ist er denn auch bereit, in Rom das Evangelium zu verkünden (1, 9—15).

Er schämt sich des Evangeliums nicht (16a): Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Judaeo primum et Graeco. Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem (1, 16b. 17).

Mit diesen thematischen Sätzen beginnt der dogmatische Hauptteil. — Erster Abschnitt (1, 18—3, 20). Die Notwendigkeit der Rechtfertigung für Heiden und Juden. — I. Die Heiden sind dem Zorngerichte Gottes verfallen. Sie konnten Gott aus seinen Werken erkennen; aber sie gaben Gott nicht die Ehre. Deshalb verfielen sie dem Götzendienst und Gott gab sie den schmählichsten Lastern preis (1, 18—32). — II. Aber auch die Juden, die dieselben Werke tun, die sie an den Heiden verdammen, werden dem Zorne Gottes nicht entrinnen. Gott richtet gemäß der Wahrheit, ohne Ansehen der Person, jeden nach seinen Werken. Der Besitz des Gesetzes rettet sie nicht; denn nicht die Hörer, sondern die Vollbringer des Gesetzes sind gerecht vor Gott. Auch die Heiden sind nicht ohne Gesetz (2, 1—16). Ja die Juden, die auf den Besitz des Gesetzes bauen, sich des Bundes mit Gott und der Erkenntnis des göttlichen Willens rühmen und sich zutrauen, Führer und Erzieher der Heiden zu sein, sind durch die Übertretung des Gesetzes in noch größerer Schuld, denn sie machen, daß der Name Gottes unter den Heiden gelästert wird (2, 17—24). Auch die Beschneidung nutzt ohne Haltung des Gesetzes nichts. Nicht die Beschneidung am Fleische macht das Volk der Auserwählung, sondern die Beschneidung des Herzens im Geiste (2, 25—29). Wohl erfreuen sich die Juden gewisser Vorrechte vor

[1] Über andere Einteilungen siehe Thomas, Kommentar, c. 1, l. 6; c. 5, l. 1; c. 9, l. 1; Cornely, Introd., III, 464, und Kommentar. — [2] 16, 21.

den Heiden. Sie sind vor allem Träger der göttlichen Verheißungen, und der Unglaube einzelner macht die Treue Gottes in Erfüllung seiner Verheißungen nicht zunichte. Aber dadurch wird die Schuld und Strafe ihrer Sünden nicht aufgehoben (3, 1—8). — III. Auch die Schrift bezeugt, daß alle, Juden und Heiden, unter der Sünde und dem Strafgerichte Gottes verfallen sind. Das Gesetz aber rechtfertigt niemand, es bringt die Erkenntnis der Sünde (3, 9—20).

Zweiter Abschnitt (3, 21—4, 15). Die Rechtfertigung aus dem Glauben. I. Im Evangelium ist der schon vom Gesetze und von den Propheten bezeugte einzige, für alle gleiche, für alle gleich notwendige und erreichbare Weg zur Gerechtigkeit, die von Gott kommt, enthüllt. Dieser Weg ist ohne Gesetz der Glaube an Jesus Christus. — Jesus Christus hat durch seinen Kreuzestod, in der Hingabe seines Blutes die Gerechtigkeit für alle verdient, und sie wird als freies Gnadengeschenk ohne irgendwelches menschliche Verdienst allen Glaubenden ohne Unterschied zuteil. — Damit ist alles Pochen auf eigene Verdienste ausgeschlossen. — Nicht auf Grund der Gesetzeswerke, sondern aus Anlaß des Glaubens rechtfertigt Gott in gleicher Weise die Juden und Heiden (3, 21—30).

II. Damit stimmt die Gottesoffenbarung des Alten Bundes völlig überein. Auch Abraham wurde aus Gnade durch den Glauben, nicht durch Gesetzeswerke, gerechtfertigt, und David bezeugt die Anrechnung der Gerechtigkeit ohne Werke. — Durch seine Rechtfertigung vor Einsetzung der Beschneidung ward Abraham der Vater aller Glaubenden, der beschnittenen und unbeschnittenen. Durch den Glauben, den er in schwerster Erprobung bewährte, erlangte Abraham für sich und seinen Samen die Verheißung des Erbes des messianischen Heiles. Was von Abraham geschrieben steht, gilt auch für uns (3, 31—4, 25).

Dritter Abschnitt (5, 1—21). Der neue Lebensstand der Gerechtfertigten. — 1. Die Gerechtfertigten haben Frieden mit Gott und die Hoffnung auf die Herrlichkeit der Kinder Gottes, in der wir uns selbst der Leiden dieses Lebens rühmen. Diese Hoffnung macht nicht zuschanden; denn sie gründet sich auf die Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unseren Herzen durch den uns verliehenen Heiligen Geist. Jesu Tod für uns, als wir noch Sünder und Feinde Gottes waren, beweist die Gewißheit und Größe der Gottesliebe zu den Gerechtfertigten und Versöhnten und damit die Sicherheit der Vollendung unseres Heiles (5, 1—11). — 2. Der eine Christus ist für alle die Ursache der Gnade und des Lebens geworden, wie der eine Adam für alle die Ursache der Sünde und des Todes war. Der zweite Adam hat in überströmendem Maße gutgemacht, was der erste und in ihm alle verschuldet. Und ward durch das Gesetz die Sünde gehäuft, so wurde in Christus die Gnade noch überschwenglicher, damit, wie die Sünde herrschte zum Tode, so auch die Gnade herrsche zum ewigen Leben (5, 12—21).

Vierter Abschnitt (6, 1—8, 39). Das neue Leben der Gerechtfertigten. — 1. In der Taufe mit Christus gestorben

und mit ihm auferstanden, sind die Gerechtfertigten tot für die Sünde und lebend für Gott. Nicht mehr wird die Sünde über sie herrschen, denn sie sind nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (6, 1—14). — 2. Befreit von der Herrschaft der Sünde, deren Sold der Tod ist, sind sie dienstbar geworden der Gerechtigkeit, deren Ziel und Lohn das ewige Leben ist (15—23). — 3. Sie sind durch Christi Tod frei geworden vom Joche des alttestamentlichen Gesetzes, das die bösen Leidenschaften weckte, und in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen dienen sie durch den Heiligen Geist in Lebensneuheit (7, 1—6). — 4. Das Gesetz war nicht Sünde, aber es lehrte die Begierlichkeit kennen und weckte die schlummernde Sünde. Es war heilig und gut, aber durch das heilige Gesetz bewirkte die Sünde den Tod. Der fleischliche und unter die Sünde verkaufte Mensch wollte zwar das Gute, tat aber das Böse. Durch das Gesetz seines Sündenelendes bewußt, lernte er in sehnsüchtigem Verlangen nach dem Erlöser rufen (7—25). — 5. Unter der Herrschaft der Gnade gibt es für die Gerechtfertigten a) keine Verdammnis mehr. Denn durch den Heiligen Geist, den Geist des Lebens, sind die Christen befreit von Sünde und Tod und imstande, die Forderung des Gesetzes zu erfüllen und nach dem Geiste zu leben, und Gott wird um des in ihnen wohnenden Geistes willen einst auch ihren sterblichen Leib auferwecken und verklären (8, 1—11). — b) Die sich vom Geiste leiten lassen, sind Kinder Gottes, wie es der Heilige Geist selbst bezeugt. Wenn aber Kinder, so auch Miterben Christi, da sie ja auch mit ihm leiden (12—17). — c) Unsere Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit, mit der sich die Leiden der Zeit nicht vergleichen lassen, ist gewiß. Es hofft und harrt ja die Natur auf die Verklärung der Gotteskinder wie auf die eigene Erlösung aus der Knechtschaft der Nichtigkeit (18—22). Wir selbst erwarten seufzend die volle Kindschaft in der Verherrlichung unseres Leibes (23—25). Auch der Heilige Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe und bittet in uns mit unaussprechlichen Seufzern (26, 27). — Zudem wissen wir, daß denen, die Gott lieben und die Gott zum Heile berufen hat, alles zum Besten gereicht. Denn die Gott von Ewigkeit als die Seinen vorhergesehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden. Die er aber vorherbestimmt, die hat er auch berufen, gerechtfertigt und verherrlicht (28—30). — d) Da Gott mit uns ist, kann kein Feind uns schaden. In der Hingabe seines Sohnes hat er uns alles geschenkt. Wer klagt uns an? Gott rechtfertigt uns. Wer verdammt uns? Christus Jesus sitzt zur Rechten des Vaters und bittet für uns. Nichts kann uns trennen von der Liebe, die in Christus sich geoffenbart hat (31—39).

Fünfter Abschnitt (K. 9—11). Gottes heilsgeschichtliches Walten und Israels Verstockung.[1] — Einleitend gibt

[1] Vgl. V. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des neunten Kapitels des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus (1889). — E. Weber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11 (1911).

Paulus seinem tiefsten Schmerze über die Verstockung der Mehrheit seines von Gott so hochbegnadeten Volkes ergreifenden Ausdruck (9, 1—5). Sodann erörtert er eingehend eine dreifache Wahrheit über die Stellung des Judentums zum Christentum. 1. Die fleischliche Abstammung von Abraham gibt kein Anrecht auf das Heil, die göttlichen Heilsverheißungen gelten der geistigen Nachkommenschaft. Gott ist in der Auserwählung frei und ihm gegenüber kann der Mensch von keinem Rechte sprechen (9, 6—29). — 2. Die Mehrheit Israels hat ihre Verstockung durch ihre Selbstgerechtigkeit und verschuldeten Unglauben selbst verursacht (9, 30—10, 21). — 3. Die Verstockung Israels ist keine absolute und endgültige. Ein Teil ist des Heiles bereits teilhaftig geworden (11, 1—10). Die Verstockung der Juden öffnete den Heiden die Tür des Heiles. Wenn die Mehrheit der Heiden in das Reich Gottes eingegangen sein wird, wird auch Israel das verheißene Heil finden (11, 11—32). Unbegreiflich sind Gottes Gerichte und unerforschlich seine Wege (11, 33—36).

Paränetischer Hauptteil (12, 1—15, 13). Dieser Teil bringt ein wohlgeordnetes Bild des christlichen Lebens. — Jeder Gläubige sei ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, sein Wandel ein geistiger Gottesdienst in Erfüllung des göttlichen Willens (12, 1. 2). — Jeder erfülle demütig seine Pflicht in der Gemeinde nach Maßgabe der ihm verliehenen Geistesgaben als Glied eines Leibes (12, 3—8). — Jeder betätige im privaten Leben vor allem wahre Liebe gegen alle, auch gegen die Feinde (12, 9—21). — Der obrigkeitlichen Gewalt leiste jedermann den schuldigen Gehorsam, entrichte die Abgaben und erweise die gebührende Ehre (13, 1—7). — Niemand lasse eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen die Mitmenschen unerfüllt, es bleibe aber die Schuld der Liebe, die die Erfüllung des Gesetzes ist. Die Nähe der Heilsvollendung drängt, die Werke der Finsternis abzulegen und die Waffen des Lichtes anzuziehen (13, 8—14). — Als Anhang folgt eine besondere, für die römische Gemeinde notwendige Mahnung. Die Schwachen und Starken sollen sich bezüglich des Genusses von Speisen und Haltung von Festtagen gegenseitig liebevoll dulden und das Urteil darüber dem Herrn überlassen. Der Starke verletze den Schwachen nicht und werde ihm nicht zum Ärgernis, er trage vielmehr die Schwächen des Nächsten, wie sich Christus aller erbarmt und angenommen hat (c. 14 und 15, 1—13).

Im Schlusse begründet Paulus nochmals die Berechtigung seines Schreibens durch den Hinweis auf seinen Beruf als Heidenapostel (15, 14—21), wiederholt sein Verlangen, nach Rom zu kommen, spricht über seine Pläne für die nächste Zukunft und bittet um das Gebet der Römer (15, 22—33). — Endlich empfiehlt er Phöbe, die Überbringerin des Briefes, grüßt viele Gläubige in Rom, warnt vor Störefrieden, fügt Grüße bei von Timotheus, von Tertius, dem Schreiber des Briefes, und anderen und schließt mit dem Segenswunsche nebst Lobpreisung Gottes (c. 16).

III. 1. Über die Bedeutung des Römerbriefes mit seiner umfassenden Darlegung des Heiles in Christus sind alle Jahrhunderte einig. Reithmayr[1] äußert sich hierüber: „In unserem Briefe ist das Heil in Christus in so tiefen und umfassenden Beziehungen erklärt, sind so willkommene und entscheidende Aufschlüsse über die Geschichte der Menschheit mitgeteilt, daß die Erlösungsanstalt vollkommen auch vor der höchsten Wissenschaft gerechtfertigt erscheint. Im Worte wie im Ton spiegelt sich der göttliche Geist, der den Redenden erfüllt." Nach Döllinger[2] ist der Brief die reinste, vollste Frucht des Geistes Pauli, die Haupturkunde seiner Theologie.

2. Darum haben auch die heiligen Väter diesen Brief mit Vorliebe gelesen, und der hl. Chrysostomus[3] empfiehlt ihn allen Predigern auf das angelegentlichste.

Die Erklärung des Briefes ist aber wegen der Größe der Ideen so schwierig, daß selbst der hl. Hieronymus[4] bekennt, um ihn zu verstehen und zu erklären, bedürfe es eines besonderen Beistandes des Heiligen Geistes.

## § 115. Echtheit, Integrität und Einheit.

I. 1. Die Echtheit des Briefes bedarf keines Beweises; heute wie stets wird sie von besonnenen Forschern allgemein als wissenschaftlich außer Frage stehend angesehen.

Schon der Jakobusbrief berücksichtigt ihn zweifellos.[5] — Klemens Romanus[6], Ignatius[7], Polykarp[8], Justinus Martyr[9] und Theophilus[10] gebrauchen ihn. — Irenäus[11] zitiert ihn als Brief des hl. Paulus an die Römer. Als solchen kommentierte ihn Origenes, gebrauchen ihn Klemens Alexandrinus[12] und Tertullian[13], führt ihn das Fragmentum Muratorianum auf, und enthalten ihn die ältesten Versionen. — Auch Häretiker[14] bezeugen seine Echtheit, und Marcion[15] hatte ihn in seiner Sammlung.

2. Ganz unangefochten blieb die Echtheit jedoch weder im Altertum noch in der neuen Zeit. — Im Altertum verwarfen den Brief die Ebioniten, weil sie in Paulus einen vom Gesetze Abtrünnigen sahen.[16] In der Gegenwart wurde im Anschluß an die erfolglosen

---

1 Einleitung zum Kommentar, 33 f.
2 Christentum und Kirche, 14.
3 De sacerd., IV, 6. — 4 Ep. ad Hedib., 10.
5 Vgl. Jak. 2, 23. 24 und Röm. 4, 3; 3, 28. Näheres siehe bei Trenkle, Der Jakobusbrief (Einleitung). Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus (Biblische Studien, II, 1).
6 Ad Cor. 35, 5 (1, 29—32); 38, 2 (14, 1).
7 Ad Smyrn. 1 (1, 3. 4).
8 Ad Phil. 6, 2 (14, 10. 12). — 9 Dial., 27 (3, 10 ff.); 23 (4, 10. 11).
10 Ad Autol., 3, 14 (13, 7. 8). — 11 III, 16, 3. 9 (1, 1 ff.; 5, 17).
12 Strom., III, 4. 11. — 13 Scorp. 13; De corona mil., 6.
14 Vgl. Irenäus, I, 3, 4; Phil., VI, 35; VII, 25; Epiphanius, Haer., 33.
15 Tertullian, Adv. Marc., V, 13. 14; Epiphanius, Haer., 42.
16 Irenäus, I, 26, 2.

Versuche von Evanson (1792) und Bruno Bauer (1852) die Bestreitung der Echtheit insbesondere von Steck und Völter wieder aufgenommen. Auf ihre Ausführungen antwortet Lipsius (Protest)[1]. Lauter Behauptungen, welche teils einer tatsächlichen Grundlage, teils der Beweiskraft entbehren.[2]

II. Häufigere Angriffe wurden und werden gegen die Integrität des Briefes erhoben.[3] Die Tübinger verwarfen nach dem tendenziösen Vorgange Marcions[4] die letzten zwei Kapitel als unecht.[5] — Gegenwärtig wird die Echtheit des 15. Kapitels meist zugegeben, das 16. Kapitel von einigen ganz oder teilweise (die Schlußdoxologie) aus nichtigen Gründen bestritten.

Zusatz. Der Haupteinwand gegen die Echtheit der Schlußkapitel ist dieser: Schon Origenes[6] wisse, daß die Doxologie 16, 25—27 in einigen Handschriften am Ende des 14. Kapitels gestanden, und habe sie auch in manchen vorhandenen Handschriften[7] hier ihren Platz. — Doch begreift sich dies leicht daraus, daß mit dem 14. Kapitel eine kirchliche Lesung abschloß, der man die feierliche Schlußdoxologie beifügte.[8] — Übrigens bieten die besten Handschriften (ℵBC) die Doxologie am Ende des 16. Kapitels. — Die Echtheit der Doxologie wird neuestens auch protestantischerseits von Zahn[9], Riggenbach[10], Barth[11] u. a. entschiedenst verteidigt.

III. Mehr noch als die Integrität ist die Einheit des Briefes umstritten. Speziell soll das letzte Kapitel ursprünglich nicht dem Römerbrief angehört haben. Eines besonderen Beifalls erfreut sich hiebei gegenwärtig die Ansicht, Kapitel 16 stelle ganz oder größtenteils sich als ein nach Ephesus gerichtetes, durch Zufall mit dem Römerbrief verbundenes Schreiben Pauli dar.[12] — Doch verrät schon die ergötzliche Mannigfaltigkeit der diesbezüglich vorgebrachten Hypothesen ihre Willkürlichkeit. Ihre Haltlosigkeit aber erweist die Tatsache, daß die ganze Überlieferung den Brief nur als einheitliches Schreiben in der vorliegenden Gestalt kennt.

Zusatz. Gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des 16. Kapitels zum Römerbriefe wird namentlich eingewendet: Die Häufung von Schlußformeln (15, 33; 16, 20. 24. 25—27) und die lange Reihe von Persönlichkeiten, denen

---

[1] Kommentar, 81.

[2] Zahn (Einleitung) hält die Verteidigung der Echtheit für überflüssig.

[3] Vgl. hierüber und zum folgenden Abschnitt: Cornely, Kommentar, 19f.; Schaefer, Kommentar, 21f. — Zahn, Einleitung³, I, 268ff.; Godet, Einleitung, I, 242ff.

[4] Tertullian, Adv. Marc., V, 14; Origenes, In Rom. 16, 25.

[5] Doch verteidigt Hilgenfeld (Einleitung) ihre Echtheit, ausgenommen die Schlußdoxologie. Vgl. Herzog in Intern. kirchl. Zeitschrift, 1919, 193ff.

[6] A. a. O. — [7] Vgl. hierüber Zahn, a. a. O. 269f.

[8] Vgl. Belser, Einleitung, 502. 515. — [9] Einleitung, I, 271f.

[10] Neue Jahrbücher für die Theologie, 1892, 526ff.

[11] Einleitung, 61. — [12] Vgl. v. Soden, a. a. O. 47.

Paulus seinen Gruß sendet (16) und die zum Teil, so insbesondere Aquila und Priscilla und Epänetus, in Asien (Ephesus) ihren Wohnsitz gehabt hätten.

Doch finden sich mehrfache Schlußformeln auch in anderen Paulinischen Briefen.[1] Zudem steht der Annahme nichts entgegen, Paulus habe dem vollendeten Briefe Nachträge beigefügt.[2] — Die Grußliste aber spricht a) nicht gegen Rom. Denn einmal zwingt nichts anzunehmen, daß Paulus alle die genannten Personen selbst gekannt habe. Sicher ist nur, daß er über die Verhältnisse der römischen Gemeinde wohl unterrichtet war, und da er mit dem Briefe auch den Zweck verfolgte, der ihm im ganzen noch unbekannten Gemeinde nahezutreten und sich ihr zu empfehlen, so erklären sich die vielen Grüße von selbst.[3] Sodann konnte eine Reihe von Persönlichkeiten, zu denen der Apostel von Asien her persönliche Beziehungen hatte, ganz wohl sich indessen in Rom angesiedelt haben. Insbesondere ist es weder unmöglich noch unwahrscheinlich, daß Aquila und Priscilla wieder nach Rom zurückgekehrt waren und Epänetus sie dorthin begleitet hatte. — b) Die Erwähnung des Rufus[4] und der Hausgenossen des Narcissus und Aristobul weist sicher nach Rom.[5] — c) Zu alledem fragt Godet[6] mit Recht: „Seit wann geht der Weg von Korinth nach Rom über Ephesus?" und „Gibt es wohl etwas Unwahrscheinlicheres als die Annahme, daß ein nach Ephesus gerichtetes Blatt sich in ein Exemplar des Briefes an die Römer, das im Archiv der römischen Gemeinde aufbewahrt wurde, verirrt haben sollte?"

## § 116. Die Adressaten.

I. 1. Der Brief an die Römer (πρὸς Ῥωμαίους) war bestimmt für die Christengemeinde in Rom.

2. In Rom war das Christentum ohne Zweifel zuerst durch Juden und Proselyten, welche beim ersten Pfingstfeste in Jerusalem anwesend gewesen waren,[7] bekanntgeworden.

Zusatz. Die Ansicht des Ambrosiaster[8], die Gründung der römischen Gemeinde sei einzig das Werk bekehrter Juden gewesen, ist entschieden abzuweisen.[9]

---

[1] 1 Kor. 16, 19—24; 2 Thess. 3, 16—18; Phil. 4, 20—23. Vgl. Zahn, a. a. O. 286 f.

[2] Toussaint C. (L'épître aux Romains, 1913) hält die beiden letzten Kapitel für ein Postskriptum.

[3] Vgl. Kol. 4, 10—15. Nach dem Gesagten braucht es nicht der Annahme, Paulus habe die Grußliste erst nach der Befreiung aus seiner ersten römischen Gefangenschaft von einer Reise aus geschrieben (Frey, a. a. O. 41), oder der Apostel habe von Puteoli aus, von den Brüdern über die Persönlichkeiten unterrichtet, seine Grüße gesandt (Erbes in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1909, 2).

[4] Vgl. Mark. 15, 21. — [5] Zahn, Einleitung, I, 275 ff. 297 ff.

[6] Einleitung, I, 247. Vgl. Zahn, a. a. O. 274. Auch Harnack (Apostelgeschichte, 217) bezeichnet die Ephesushypothese als fragwürdig und von den größten Schwierigkeiten belastet.

[7] Apg. 2, 10. — [8] Prol. in ep. ad Rom.

[9] Vgl. Cornely, Kommentar, 3 f.; Schaefer, Kommentar, 6.

3. Die älteste kirchliche Tradition[1] nennt einstimmig die Apostelfürsten Petrus und Paulus als Gründer der römischen Kirche. — Da aber zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes in Rom bereits eine blühende Gemeinde bestand, Paulus damals Rom noch gar nicht gesehen hatte, so kann diese Überlieferung nur den Sinn haben, daß Petrus die dortige Gemeinde gegründet, aber auch Paulus seinen wesentlichen Anteil am Aufbau derselben gehabt habe.

4. Nach einer Andeutung der Apostelgeschichte[2] und nach der kirchlichen Überlieferung kam Petrus das erstemal im zweiten Jahre des Claudius (42) nach Rom.[3]

II. 1. Über die Geschichte der Gründung der römischen Kirche selbst und über ihren Zustand in den ersten Zeiten ihres Bestandes sind wir wenig unterrichtet.[4] Es läßt sich aber als sehr wahrscheinlich annehmen, daß Petrus bei seinem ersten Aufenthalte in Rom sich als „Apostel der Beschneidung" zunächst an die Juden wandte, deren Anzahl eine sehr beträchtliche war.[5] — Außerdem gab es damals in Rom sehr viele Proselyten, besonders aus dem weiblichen Geschlechte,[6] die ihr Herz willig der Predigt des Evangeliums öffneten. — Endlich hatte Petrus durch die angesehene, weitverzweigte Familie des von ihm bekehrten Hauptmannes Kornelius leicht Gelegenheit, sich auch den Heiden zu nähern.

So erscheint es mehr als wahrscheinlich, daß die erste christliche Gemeinde in Rom der Mehrheit nach aus Judenchristen, zum geringeren Teil aus Heidenchristen bestand.

2. Dieses Verhältnis änderte sich mit dem Dekrete des Kaisers Klaudius (um 50), das nach der herrschenden Meinung alle Juden und Judenchristen aus Rom vertrieb. Von dieser Zeit an überwog bei weitem die Zahl der Heidenchristen, die durch die weitere Tätigkeit des Petrus und Markus genommen wurden, selbst als nach dem Tode des Klaudius viele Judenchristen wieder nach Rom zurückkehrten.

Zusatz. Über das genannte Dekret des Klaudius berichtet Sueton[7]: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Die Mehrheit der Forscher versteht diese Notiz dahin, daß das Evangelium Christi

---

[1] Ignatius, Ad Rom., IV, 3; Clem. Rom., Ad Cor., V, 4—6; 47, 4; Dionysius Cor. (Eusebius, Hist. Eccl., II, 25, 8); Caius (Eusebius, Hist. Eccl., II, 25, 7); Irenäus, III, 1, 1; 3, 2; Tertullian De praescr., 32. 36; Adv. Marc., IV, 5. Vgl. J. Schmid, Petrus in Rom (1892); Fouard, Der hl. Petrus. Übersetzung von Öttingen-Spielberg, 421 ff. — Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom (1916).

[2] 12, 17. Vgl. hiezu Felten, Die Apostelgeschichte, 240 f. Knabenbauer, Kommentar, 214 f.

[3] Eusebius, Chronicon ad a. 2 Claudii; Hist. Eccl., II, 14, 6; 17, 1. Hieronymus, De viris ill., 1. Vgl. Kneller, St. Petrus, Bischof in Rom, Zeitschrift für kath. Theologie, 1902, Heft 1. 2; Harnack, Chronologie, I, 244.

[4] Vgl. Kellner in Pastor bonus, XXIII, 529 ff. 577 ff.

[5] Vgl. Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert in Katholik, 1903, 113 ff. 193 ff.

[6] Bludau, a. a. O. 221 ff. — [7] Vita Claudii, 25.

($Χρηστός = Χριστός$)[1] unter den Juden Roms heftige und anhaltende Streitigkeiten hervorgerufen habe, und daß deshalb die Juden und mit ihnen die Judenchristen aus der Stadt verwiesen wurden.[2] — Belser[3] versteht mit anderen unter Chrestos einen sonst unbekannten jüdischen Aufwiegler, unter dessen Anführung sich die Juden fortwährend gegen die römische Obrigkeit empört hätten.

3. Auch zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes bestand die Mehrheit der römischen Gemeinde, wie sich dies aus vielen Stellen des Briefes ergibt, aus Heidenchristen.[4] Doch läßt das Schreiben auch auf eine Minderheit von Judenchristen sicher schließen.[5]

## § 117. Veranlassung und Zweck.[6]

I. 1. Paulus schrieb den Römerbrief als Heidenapostel, im klaren und lebendigen Bewußtsein seiner Aufgabe, die ihn zum Schuldner aller Völker, also auch der Römer, machte, und zunächst zum Zwecke der Ausübung seines Apostolates an der römischen Gemeinde. — Er selbst spricht sich hierüber in klaren Worten aus. Gleich zu Beginn des Briefes[7] leitet er Recht und Pflicht, an die persönlich unbekannte Gemeinde zu schreiben, aus seinem von Christus empfangenen Heidenapostolate ab. Am Schlusse seines Schreibens[8] erklärt er klar und bestimmt: Scripsi vobis . . . propter gratiam, quae data est mihi a Deo, ut sim minister Christi Jesu in gentibus.

2. Dazu kommt das besondere Interesse, das Paulus als Heidenapostel gerade an der Entwicklung der Kirche in Rom hatte und haben mußte. — Dem gotterleuchteten Apostel entging die immense Bedeutung Roms wie für die Christianisierung des Westens so für die Ausbreitung und Befestigung und für den Bestand des ganzen Reiches Gottes für alle Zukunft nicht. Rom war damals die Beherrscherin des Erdkreises und der Mittelpunkt des gesamten religiösen Lebens der Heidenwelt. So hatte es die göttliche Vorsehung geordnet, auf daß das Zentrum der heidnischen Weltmacht der Mittelpunkt der christlichen Welt werde und hier die endgültige Entscheidung falle zwischen Heidentum und Kreuz.

In derselben Erkenntnis war, geführt von Gottes Hand, bereits Petrus dorthin gezogen, um das Kreuz mitten im Babel des Götzendienstes und der Sittenlosigkeit aufzupflanzen und seine Kathedra neben dem Throne der Cäsaren zu errichten. In dieser Erkenntnis hatte auch Paulus, erleuchtet vom göttlichen Geiste, schon lange sein Auge dort-

---

[1] Vgl. Blaß in Hermes, 36. Bd. (1895), 465 ff.
[2] Vgl. hierüber und die einschlägige Literatur Bludau, a. a. O. 126 ff.
[3] Einleitung, 494. — [4] 1, 5. 6. 13; 6, 17 ff.; 11, 11—13; 15, 16 ff.
[5] 2, 17; 4, 1; 11, 25 ff.; 14, 2 ff. Vgl. hiezu das Literaturverzeichnis bei Schaefer, Kommentar, 11.
[6] Vgl. insbesondere Kuhlmann, Zweck und Veranlassung des Römerbriefes (Katholik, 1900). Über andere Hypothesen siehe Schaefer-Meinertz, 163 f.
[7] 1, 5. 6. — [8] 15, 15. 16.

hin gerichtet und das sehnsüchtigste Verlangen im Herzen getragen,[1] sein Evangelium auch in dieser Stadt zu predigen und am Aufbau der römischen Gemeinde mitzuhelfen, wenn er auch sonst auf fremden Fundamente nicht zu bauen pflegte.[2]

3. Aber mannigfaltige Hindernisse wehrten noch immer die Ausführung des lange gehegten Planes. So entschloß sich denn Paulus, den Römern vorerst brieflich nahezutreten, um wenigstens schriftlich sein apostolisches Amt an der Gemeinde zu erfüllen und auch ihr gegenüber seinem heiligen Berufe als Heidenapostel nachzukommen. — Er benutzte also die Zeit seines zweiten Aufenthaltes in Korinth zur Abfassung des Briefes an die römische Gemeinde und als die Diakonissin Phöbe von Korinth nach Rom reiste, ergriff er diese Gelegenheit, zur Übersendung des Schreibens.[3]

Zusatz. Augustinus[4] und Hieronymus[5], denen viele Neuere folgten,[6] sprechen die Ansicht aus, der Römerbrief sei durch Streitigkeiten unter den Juden- und Heidenchristen veranlaßt und bezwecke deren Beilegung. — Der Briefinhalt widerspricht dem durchaus. Das Bild, das Paulus von der römischen Gemeinde zeichnet, enthält von solchen Streitigkeiten nichts. Vielmehr rühmt der Apostel den Glauben der Römer;[7] er gibt ihnen das Zeugnis, daß sie erfüllt seien mit aller Erkenntnis, so daß sie sich untereinander ermahnen können;[8] er will ihnen die behandelten Gegenstände nur ins Gedächtnis rufen;[9] eine Warnung vor Spaltungen und Ärgernissen findet sich nur als Nachschrift am Schlusse des Briefes.[10] Dies alles setzt ganz andere Verhältnisse voraus, als wir sie in Galatien oder Korinth gefunden.[11] — Nicht selten[12] wird die Meinung ausgesprochen, Paulus habe durch sein Schreiben an die römische Gemeinde seine spätere Wirksamkeit in Rom vorbereiten und einleiten wollen.

II. 1. Bei der aufgezeigten Veranlassung und dem dargelegten Zwecke des Briefes erscheint die Wahl seines Themas, die Lehre nämlich von der universellen Rechtfertigung aus dem Glauben, wie als selbstverständlich. Denn einmal war diese Lehre das Heidenevangelium, zu dessen Verkündigung Paulus berufen und erzogen wurde. Sodann aber mußte gerade diese Lehre in Rom, das von Gott bestimmt war, der Mittelpunkt eines neuen universellen Weltreiches, die Vorsteherin des Liebesbundes der ganzen Christenheit[13] zu werden, verkündet werden. Sie ist ja das Fundament der neuen, Juden und Heiden vereinigenden Weltreligion.

---

[1] 1, 10 ff.; 15, 23; Apg. 19, 21.
[2] Röm. 15, 20. — [3] 16, 1. 2. — [4] Expos. inch. ad Rom., 1.
[5] Comm. in ep. ad Gal., V, 2. Vgl. auch Ambrosiaster, Prol. in ep. ad Rom.
[6] Neuestens auch Trenkle (Einleitung, 43).
[7] 1, 8. — [8] 15, 14. — [9] 15, 15. — [10] 16, 17—20.
[11] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1888, 577 ff.
[12] Vgl. Cornely, Kommentar, 13; Kaulen, Einleitung, III, 133; Niglutsch, Kommentar (1909), 3. Vgl. dagegen Kuhlmann, 141 f.; Belser, Einleitung, 496.
[13] Ignatius, Ad Rom., Praef.

2. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß den Apostel bei der Wahl des Themas noch besondere Absichten leiteten. Es ist vielmehr im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Paulus auch sein Evangelium vor Entstellung sicherstellen,[1] daß er Streitigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen, die auch in Rom nicht unmöglich waren und bei der Bedeutung Roms für die Entwicklung des Christentums im Abendlande verhängnisvoll werden konnten, vorbeugen,[2] und daß er der römischen Gemeinde zur Verteidigung der wahren Lehre gegen Juden und Judaisten starke Waffen in die Hand geben wollte.

### § 118. Zeit und Ort der Abfassung.

I. Der Brief wurde in Korinth abgefaßt. Paulus übersendet nämlich das Schreiben durch die Diakonissin Phöbe aus Kenchreä, der östlichen Hafenstadt Korinths,[3] und er schickt einen Gruß von Gaius, den er seinen Gastfreund (in Korinth) nennt.[4]

II. Auch die Zeit der Abfassung läßt sich mit Sicherheit bestimmen. Paulus hatte den Brief vollendet, als er daran war, die Kollekte, deren er wiederholt in den Korintherbriefen Erwähnung tut, nach Jerusalem zu überbringen.[5] Diese Reise trat er im Frühjahr 58 an, denn er feierte das Osterfest in Philippi.[6] Das Schreiben war also während seines zweiten dreimonatigen Aufenthaltes in Korinth (Anfang 58) abgefaßt worden.

4. Kapitel.

## Die Briefe aus der ersten Gefangenschaft.

### 1. Der Brief an die Philipper.[7]

### § 119. Inhalt.

I. 1. Der Briefeingang (1, 1—11) enthält einige beachtenswerte Besonderheiten. Paulus nennt sich in der Adresse (1, 1. 2) nicht Apostel, sondern mit Timotheus Diener Christi. Der Brief ist gerichtet „an alle Heiligen, die in Philippi sind, samt den Bischöfen (cum episcopis) und Diakonen“. — In der herzlichen Danksagung (1, 3—11) gedenkt Paulus freudig der jederzeitigen tatkräftigen, opferbereiten Förderung des Evangeliums durch die Philipper. Zuversichtlich hofft er, daß Gott das in ihnen angefangene gute Werk vollenden wird. Er bekennt, wie sehr er sie, die Mitgenossen seiner Freude, liebt und sich nach ihnen sehnt. Demgemäß betet er, daß sie

---

[1] Vgl. 3, 8. — [2] Vgl. c. 14; 15, 1—13; 16, 17 f.
[3] 16, 1. — [4] 16, 23. Vgl. damit 1 Kor. 1, 14.
[5] 15, 25. — [6] Apg. 20, 6.
[7] Neuere Kommentare: Bisping² (1866); Müller (1899); Knabenbauer, S. J. (1912); Keller²· ³ (1919); Bauer (1914); Tillmann (1917).

in der Liebe, in der christlichen Erkenntnis und im heiligen Leben immer mehr zunehmen.

2. An den Briefeingang schließen sich Mitteilungen des Apostels über die Förderung und Ausbreitung des Evangeliums durch seine Bande und über seine Lage (1, 12—26). — a) Seine Gefangenschaft hat zur Ausbreitung des Evangeliums beigetragen. Christus und sein Evangelium ist im ganzen Prätorium (= der ganzen Prätorianerkohorte) und allen übrigen bekannt geworden. Die Mehrzahl der Brüder verkündet nunmehr furchtlos das Wort Gottes. Allerdings predigen einige Christus auch aus unlauteren Beweggründen in Feindseligkeit gegen ihn. Doch wird dadurch seine Freude nicht verkümmert, wenn nur Christus gepredigt wird (1, 12—18). — b) Er ist gewiß, daß er in keinem Stücke zuschanden werden und Christus verherrlicht werden wird, sei es durch sein Leben, sei es durch seinen Tod. Für seine Person sehnt er sich, zu sterben und bei Christus zu sein. Um der Philipper willen hält er das Leben für notwendig und hofft, daß er diesmal am Leben bleiben und die Philipper wiedersehen wird (1, 19—26).

3. Die Leser werden zur Einigkeit und Treue ermahnt (1, 27—2, 18). — Sie sollen in einem Geiste feststehen, ohne Furcht vor den Widersachern für den Glauben arbeiten und kämpfen, insbesondere aber vollkommene Einigkeit in gegenseitiger Liebe bewahren durch Betätigung der Demut und der opferwilligen Selbstverleugnung nach dem Beispiel Christi, der sich seiner göttlichen Majestät entäußerte, Knechtsgestalt annahm, gehorsam bis zum Tod am Kreuze war und deshalb von Gott über alle erhöht wurde (1, 27—2, 11). — So sollen sie auch in seiner Abwesenheit ohne Unterlaß ihr Heil in Furcht und Zittern wirken, alles ohne Murren und Bedenken tun, als untadelhafte Gotteskinder wandeln und wie Leuchten mitten in der Welt strahlen, auf daß sie am Tage Christi der Gegenstand seines Ruhmes werden. Wenn er für das Evangelium sterben müsse, so sollen sie sich mit ihm freuen (2, 12—18).

4. In einem weiteren Abschnitt (2, 19—30) kündet Paulus an, daß er den Timotheus in Bälde nach Philippi senden werde. Er hofft aber, auch selbst bald zu ihnen zu kommen. Auch Epaphroditus, der Abgesandte der Philipper, wird ehestens zurückkehren. Mögen sie ihn, der sein Leben aufs Spiel gesetzt, mit aller Freude aufnehmen.

5. Nach erneuter Aufforderung zur Freude (3, 1) folgt eine scharfe Warnung vor den judaistischen (jüdischen) Widersachern der Philipper und Pauli (3, 2: Videte canes, videte malos operarios, videte concisionem). — Die wahrhaft Beschnittenen sind die Gläubigen, die im Heiligen Geiste Gott dienen und sich in Christus rühmen. Was ihn betrifft, so könnte er sich mehr als irgendein anderer aller jüdischer Vorzüge rühmen. Aber alle Vorrechte und alle Erdengüter habe er für Unrat gehalten, um Christus zu gewinnen, der Glaubensgerechtigkeit teilhaftig zu werden und zur glorreichen Auferstehung zu gelangen; diesem Ziele eile er zu (3, 2—14).

6. Weitere Mahnungen. — Mögen alle, die nach Vollkommenheit trachten, seinem Beispiel folgen. Leider wandeln viele als Feinde des Kreuzes. Ihr Ende ist Verderben, ihr Gott der Bauch, sie suchen ihre Ehre in Dingen, deren sie sich schämen sollten. Der Wandel der wahren Gläubigen ist im Himmel, von wo wir auch den Heiland erwarten, der uns in die ewige Herrlichkeit einführen wird. Es gilt also, im himmlischen Wandel standhaft zu verharren (3, 15—4, 1). — Evodia und Syntyche mögen in christlicher Eintracht verkehren, der Bischof möge sich ihrer annehmen (4, 2—3). — Nochmals fordert der Apostel zur steten Freude auf, aber auch zum Gottvertrauen, zum Gebet, zur Danksagung. Der Gottesfriede behüte ihre Herzen. Um jegliche Tugend sollen sie sich bemühen, alles, was sie von ihm gelernt oder an ihm gesehen, tun (4, 4—9).

7. Jetzt erst spricht der Apostel seine Freude und seinen Dank aus für die übersandte Liebesgabe. Sie ist ein lieblicher Wohlgeruch, ein wohlgefälliges Opfer für Gott. Gott möge sie mit himmlischer Glorie vergelten (4, 10—20).[1]

8. Der kurze Schluß (4, 21—24) enthält nebst dem üblichen Segenswunsch Grüße von allen Heiligen, darunter aus dem kaiserlichen Hause.

II. 1. Der Philipperbrief unterscheidet sich von allen Paulinischen Gemeindebriefen. Er ist weniger ein Lehrbrief, als ein einzigartig herzliches, familiäres Schreiben. Der Apostel tritt hier uns als Vater entgegen, der liebevoll im traulichen Zwiegespräch zu seinen Kindern redet, hier aufmunternd, dort mahnend und warnend, hier lobend, dort dankend. Der Brief wird deshalb auch „der brieflichste aller Briefe Pauli" genannt.

2. Dogmatischer Erörterungen entbehrt das Schreiben allerdings nicht gänzlich. Doch fehlt die strenge Lehrentwicklung anderer Briefe, und die berührten Dogmen dienen als Grundlage für herzliche Ermahnungen.

3. Eine Urkunde hoher Bedeutung ist der Brief namentlich für die christologische Anschauung Pauli, insofern er in der schönen und erhabenen Stelle 2, 6—11 ein unwiderlegliches Zeugnis für die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person Jesu Christi bietet.[2] — Er ist ferner eine ergiebige Quelle für das Charakterbild des Apostels. Aber auch über die Predigt des Evangeliums während seiner ersten Gefangenschaft[3] und über die damalige Organisation der kirchlichen Gemeinden[4] enthält er wichtige Aufschlüsse.

---

[1] v. Soden (a. a. O. 55): Die Art, wie Paulus dankt, gehört zum Feinsten, was man in der Behandlung delikater Angelegenheiten in der großen Literatur wohl kennt.

[2] Vgl. Lingens, Zur paulinischen Christologie, in der Zeitschrift für kath. Theologie, 1896, 3; Nisius, ebenda, 1897, 2; 1899, 1; Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose, 1. Teil (1914).

[3] 1, 12 ff. — [4] 1, 1.

## § 120. Echtheit, Integrität und Einheit.

I. 1. Die äußere Bezeugung der Echtheit des Briefes läßt sich nicht beanstanden. Ein sicherer Zeuge ist bereits Polykarp.[1] Das Martyrium Polykarpi[2] und der Brief der Gemeinden zu Vienne und Lyon[3] führen ihn an. — Muratoris Katalog, die ältesten Versionen, Irenäus[4], Theophilus[5], Tertullian[6], Klemens Alexandrinus[7] zeugen für ihn. — Er war im Kanon Marcions[8] enthalten und wurde von den Sethianern[9] und Theodot[10] als kanonische Schrift gebraucht.

2. Auch innere Gründe bürgen für die Echtheit. Stil und Sprache sind trotz einer Anzahl von Hapaxlegomena so echt paulinisch wie der Eingang und Schluß des Briefes. Das Schreiben ist so charakteristisch durch Frische und Wärme der Empfindung ausgezeichnet, die historischen Voraussetzungen tragen so sehr den Stempel der Wahrheit,[11] daß seine Abfassung durch einen Fälscher geradezu unmöglich erscheint.[12]

Zusatz. Die Echtheit des Briefes wurde in neuerer Zeit insbesondere vom protestantischen Theologen Holsten bestritten.[13] Doch gesteht Holsten selbst zu: „Die Echtheit des Philipperbriefes ist in der Gegenwart fast wie ein Axiom."[14] Über die von ihm vorgebrachten Gründe aber bemerkt Schürer,[15] sie seien derart, daß man bisweilen an einen lapsus calami glauben möchte. — Eine gründliche Widerlegung Holstens bietet Müller in seinem Kommentar.[16] Übrigens verteidigen auch protestantischerseits nicht wenige hervorragende Forscher[17] entschieden die Echtheit des Briefes.

II. Neuestens wurde auch die Bestreitung der Integrität des Briefes wieder aufgenommen. Völter[18] läßt den Brief aus einem echten und unechten Bestandteil zusammengearbeitet sein.[19] — Desgleichen ist seine Einheit umstritten. So sollen zum Beispiel die beiden letzten Kapitel ein Brief für sich sein. — Doch sind derlei Versuche nichts anderes als Ausschreitungen einer Hyperkritik, die Paulus diktieren will, was und wie er hätte schreiben sollen.[20]

---

[1] Ep. ad Phil. 3, 2: Qui (Paulus) et absens vobis scripsit epistulas, in quas si intueamini, aedificari poteritis in fide. Vgl. 9, 2 (2, 16).
[2] 1, 2 (2, 4). — [3] Eusebius, Hist. Eccl., V, 2, 2 (2, 6).
[4] IV, 8, 3 (4, 17); IV, 18, 4 (4, 18); V, 13, 3 (3, 20).
[5] Bei Hieronymus, Ad Algas., 6. — [6] De resurr. carnis, 23. 47.
[7] Paed., I, 6; Strom., IV, 13. — [8] Epiphanius, Haer., 42, 9.
[9] Hippolyt, Phil., 10, 11. — [10] Excerpta, 19.
[11] Vgl. insbesondere 1, 12 ff.; 5, 25—30. — [12] Vgl. Zahn, Einleitung, I, 396.
[13] Jahrbücher für protestantische Theologie, 1875. 1876.
[14] A. a. O., 1875, 425. — [15] Theol. Literaturzeitung, 1880. — [16] S. 23—39.
[17] Z. B. Hilgenfeld, Weizsäcker, Harnack, Schmidt, Godet (siehe die Literatur bei Müller und Trenkle), neuestens auch Clemen (Paulus, I, 130 ff.), v. Soden (a. a. O. 58), Gregory, Barth.
[18] Theol. Tijdschrift, 1892.
[19] Vgl. die gründliche Widerlegung bei Zahn, Einleitung, I, 400 f.; Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte, III, 389 f.
[20] Vgl. Kaulen, III, 171; Müller, 21 f.; Belser, Einleitung, 555.

## § 121. Die Adressaten.[1]

I. 1. Der Brief an die Philipper (πρὸς Φιλιππησίους) ist gerichtet an die Gläubigen der Christengemeinde in Philippi.

2. Philippi war ursprünglich ein unbedeutendes Städtchen am Gangites an der Grenze von Mazedonien und Thrazien mit dem Namen *Κρηνίδες* (Quellennymphen). Durch Philipp II. wurde es erweitert nnd nach ihm *οἱ Φίλιπποι* benannt (356). Augustus erhob die Stadt zur römischen Kolonie iuris italici und führte der mazedonischen eine zahlreiche römische Bevölkerung zu. — Juden wohnten daselbst in so geringer Anzahl, daß sie sich keine Synagoge erbauen durften.

II. 1. Philippi war die erste europäische Stadt, in der Paulus auf seiner zweiten apostolischen Reise eine christliche Gemeinde vornehmlich aus Heiden und Proselyten gründete. Gezwungen, die Stadt zu verlassen, setzte er nach begründeter Annahme Lukas der Gemeinde als Hirten vor. — Auf der dritten Missionsreise besuchte der Apostel Philippi zweimal, sowohl auf der Hinreise nach Korinth als auch auf der Rückreise.

2. Die Philippergemeinde bewährte sich ebensowohl durch ihre Glaubenstreue mitten in Verfolgungen,[2] als sie ihrem Gründer in Dankbarkeit und Anhänglichkeit ergeben blieb. Insbesondere sah sie es als ihre Pflicht und Ehre an, dem Apostel in seinen leiblichen Bedürfnissen zu Hilfe zu kommen.[3] — Aber auch Paulus liebte die Gemeinde in besonderem Maße. Er nennt sie seine Freude und Krone, trägt sie im Herzen, lobt ihren Gehorsam, ihren Eifer von Anfang an.[4]

## § 122. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Die Gemeinde in Philippi war die einzige Gemeinde, von der Paulus schon wiederholt persönliche Unterstützungen angenommen, während er sonst durchaus am Grundsatze festhielt, durch Händearbeit sich selbst den Lebensunterhalt zu verschaffen.[5] Er wollte dadurch die ihm so teure und treu ergebene Gemeinde in besonderer Weise ehren.

2. Die Gefangenschaft des Paulus in Rom gab nun den Philippern wiederum Gelegenheit, ihre Liebe und Dankbarkeit gegen ihren Stifter zu bezeigen, und sie übersandten ihm durch Epaphroditus eine Geldsumme für seine Bedürfnisse.[6]

3. Durch Epaphroditus erhielt der Apostel auch Nachricht über die Besorgnisse der Philipper für sein Leben und die Sache des Evangeliums sowie über den Zustand der Gemeinde. Dieser war im allgemeinen ein höchst erfreulicher.[7] Doch fehlte auch der Schatten nicht

---

[1] Vgl. Tübinger Quartalschrift, 1893. 1894; Müller, a. a. O. 1 ff.
[2] 1, 29 f. — [3] 4, 15 f. — [4] 4, 1; 1, 7; 2, 12; 1, 5.
[5] Vgl. 1 Thess. 2, 9; 1 Kor. 4, 12; 9, 4 ff.; 2 Kor. 11, 7 ff.
[6] 2, 25; 4, 10 ff.
[7] Vgl. 1, 4; 2, 16 f.; 4, 1.

gänzlich. Eifersucht und Überhebung einiger hatte Streit und Uneinigkeit hervorgerufen.[1] Außerdem drohte der Gemeinde von außen her durch judaistische (jüdische) Agitatoren Gefahr.[2]

4. All dies veranlaßte die Abfassung des Philipperbriefes, den Epaphroditus überbrachte, nachdem er sich von einer gefährlichen Krankheit wieder erholt hatte.[3]

II. Der Zweck des Briefes ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Paulus wollte für die übersandte Summe danken, Nachricht über den Fortschritt des Evangeliums in Rom und über seine Lage geben, die Gemeinde ermahnen, auf dem guten Wege zu verharren und die noch vorkommenden Fehler abzulegen, und vor Widersachern eindringlichst warnen.

Zusatz. Wer Epaphroditus war, läßt sich nicht sagen. Paulus nennt ihn im Briefe frater, cooperator et commilito, apostolus.[4] Daraus geht wohl hervor, daß er dem Klerus von Philippi angehörte.[5] Bischof der Gemeinde war er damals wohl nicht,[6] kann es aber später geworden sein.[7] Apostel wird er nur als Abgesandter der Gemeinde genannt. Von Epaphras[8] ist er zu unterscheiden.[9]

## § 123. Ort und Zeit der Abfassung.

I. 1. Der Brief wurde in Gefangenschaft geschrieben. Viermal nämlich geschieht der Bande des Apostels Erwähnung.[10] — Damit kann nur die Gefangenschaft in Rom gemeint sein. Dort ist das *πραιτώριον*[11], nur dort sind die „Heiligen aus dem kaiserlichen Hause“[12] (die Gläubigen aus der kaiserlichen Dienerschaft) zu suchen. Dorthin weist auch die große Anzahl der für das Evangelium tätigen Prediger.[13]

2. Diese Gefangenschaft kann ferner nur die erste römische Gefangenschaft des Apostels sein, da die geschilderte Verkündigung des Evangeliums während der zweiten Gefangenschaft unmöglich war.[14]

II. 1. Fraglich ist eine genauere Zeitangabe der Abfassung des Briefes. Er wird von den einen[15] als der erste, von den anderen[16] als der letzte der Gefangenschaftsbriefe angesehen.

2. Erstere Meinung erscheint wahrscheinlicher, da die Philipper mit ihrer Liebesgabe sicherlich nicht bis ans Ende der Gefangenschaft warteten. — Doch setzt der Brief bereits ein längeres Verweilen des Apostels in Rom voraus. Bis die Kunde von seiner römischen Gefangenschaft nach Philippi gelangte, die Sammlung für ihn zustande kam und Epaphroditus in Rom eintraf, waren wohl Monate vergangen. Dazu kommt der Fortschritt der evangelischen

---

[1] Vgl. 2, 3f.; 4, 2. — [2] 3, 2ff. — [3] 2, 25ff.
[4] 2, 25. — [5] Chrysostomus, In Phil., hom. 1, 1 (9, 2). — [6] Vgl. 4, 3.
[7] Theodoret, Comm. in Phil. 2, 25. — [8] Kol. 1, 7; 4, 12.
[9] Vgl. Cornely, Introd., III, 512. — [10] Vgl. 1, 7. 13. 14. 17. — [11] 1, 13.
[12] 4, 29. — [13] 1, 14ff. — [14] 2 Tim. 4, 11. 16.
[15] Kaulen, Cornely, Trenkle, Felten (Kirchenlexikon) u. a.
[16] Belser, Einleitung², 551f. — Zahn, Einleitung, I, 395f.

Predigt und die Erkrankung des Epaphroditus, von der, wie Paulus weiß, auch die Philipper mit Betrübnis gehört hatten.

3. Danach dürfte der Brief Ende 62 abgefaßt worden sein.

Zusatz. Nach Belser[1] soll der Brief erst geschrieben worden sein, als Paulus sich nicht mehr in der Mietwohnung befand, sondern bereits in strenger Haft war und die Verhandlung seines Prozesses begonnen hatte, doch so, daß die Entscheidung noch nicht gefallen war. Doch läßt sich ein stringenter Beweis hiefür nicht führen. — Jedenfalls kann aus Phil. 1, 25 (2, 24) ebensowenig wie aus Philem. 22 ein sicherer Schluß auf das zeitliche Verhältnis der Gefangenschaftsbriefe zueinander gezogen werden.

## 2. Der Brief an die Epheser.[2]

### § 124. Inhalt.

I. Nebst Einleitung (1, 1. 2) und Schluß (6, 21—24) zerfällt der Brief in einen dogmatischen, mit einer Doxologie abschließenden Teil (1, 3—3, 21), und einen paränetischen Abschnitt (4, 1—6, 20). — Eine formelle Eigentümlichkeit des dogmatischen Teiles ist die Form der Danksagung und Fürbitte, in die sein Inhalt zum großen Teile gekleidet ist. Inhaltlich ist er ein Jubellied, ein feuriger Lobpreis Gottes ob der Größe und Herrlichkeit der Erlösungstat Jesu Christi, die den Heiden zu verkünden Paulus begnadet ward.

II. Der dogmatische Teil. — 1. Der Briefadresse, in der als Absender Paulus allein genannt wird, folgt zunächst ein Dankeshymnus an Gott (1, 3—14)[3] für die Himmelsgüter, die allen Gläubigen in Christus gemäß ewiger Auserwählung zur Heiligkeit und gnadenvoller Vorherbestimmung zur Gotteskindschaft zuteil geworden. In ihm haben wir die Erlösung, die Nachlassung der Sünden, die Fülle der Weisheit und Erkenntnis durch die Offenbarung des ewigen Erlösungsplanes; in ihm sind wir als Gotteskinder besiegelt durch den Heiligen Geist, der uns als Angeld des ewigen Erbes gegeben worden.

2. Sodann (1, 15—2, 10) zeigt der Apostel, indem er Gott für den Glauben und die Liebe seiner Leser dankt und für sie die Geistesgabe der Weisheit und Offenbarung erbittet, die Herrlichkeit und den Reichtum des einstigen Himmelserbes und die Sicherheit der christlichen Hoffnung, die sich gründet auf die Gottesmacht, die bereits in den Gerechtfertigten wirksam ist. Dieselbe Gottesmacht, die Christus von den Toten erweckt, über alle Engelordnungen erhöht, zum Herrscher über alle Kreaturen und zum Haupte der Kirche gemacht, hat die Heiden in gleicher Weise wie die Juden in reiner Liebe und

[1] Einleitung, a. a. O. Vgl. Zahn, a. a. O.

[2] Neuere Kommentare: Bisping[2] (1866); Henle[2] (1908); Belser (1908); Müller (1909); Knabenbauer (1912); Keller (1911); Meinertz (1917).

[3] Vgl. hiezu Zeitschrift für kath. Theologie, 1904, 612 ff.

Gnade aus dem Grabe der Sünde hervorgezogen, mit Christus miterweckt und mitversetzt in den Himmel.

3. Weiters schildert der Apostel die Größe des den Lesern zuteil gewordenen Heiles durch Gegenüberstellung ihres früheren und jetzigen Zustandes (2, 11—22). Als Heiden waren sie vordem ohne Christus, ausgeschlossen vom Gottesreich und seinen Verheißungen, ohne Hoffnung, ohne Gott. Jetzt sind sie in Christus durch sein Blut mit Israel ein Volk, ein Leib, Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, ein heiliger Gottestempel, dessen Eckstein Christus ist.

4. Paulus gedenkt seines Apostolates, um dessentwegen er jetzt in Banden liegt (3, 1—13). Ihm war durch göttliche Offenbarung das lange verborgene Geheimnis kundgemacht, daß durch das Evangelium auch die Heiden gleichberechtigte Erben des Heiles in Christus seien, und er, der Geringste unter allen Heiligen, ward begnadet, den Heiden den unerforschlichen Reichtum Christi an Gnade und Wahrheit zu verkünden und zu vermitteln und sie zur vollen Erkenntnis der göttlichen Heilsveranstaltung zu führen, durch die den himmlischen Mächten die Wunder der göttlichen Weisheit enthüllt werden. Deshalb sollen die Leser bei den Leiden, die er für sie duldet, und die ihr Ruhm sind, nicht mutlos werden. — Endlich bittet er Gott auf den Knien (3, 14—19), er möge durch seinen Geist die Leser kräftig stärken, auf daß Christus durch den Glauben in ihnen wohne und sie, festgewurzelt in der Liebe, die ganze Größe der göttlichen Liebe erkennen und der ganzen Gnadenfülle teilhaftig werden. Daran reiht sich eine Doxologie als Schluß des dogmatischen Teiles (3, 20. 21).

Der paränetische Teil enthält in vier Abschnitten eine ausführliche Pflichtenlehre. Der Größe des empfangenen Heiles muß die Höhe der Vollkommenheit entsprechen (4, 1).

1. Vor allem gilt es, in der Gemeinde, im kirchlichen Leben durch wechselseitige Liebe die Einheit der Gesinnung zu wahren. Alle Gläubigen sind ja ein Leib, beseelt und geleitet von dem einen Heiligen Geist, berufen zu einem Ziele, alle haben einen Herrn, eine Taufe, einen Gott und Vater (4, 2—6). — Die verschieden zugeteilten Gnaden, die verschieden zugeteilten Ämter sollen der Erbauung des Leibes Christi dienen und die Gläubigen zur vollen Mannesreife und zur Vollendung führen (4, 7—16).

2. Weiters wird jeder einzelne aufgefordert, den alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen, der nach Gott in Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist, anzuziehen, wobei eine Reihe von Fehlern, die zu meiden, und von Tugenden, die zu üben sind, vorgeführt werden (4, 17—5, 20).

3. Es folgen Standesunterweisungen (5, 21—6, 9). Die Frauen sollen ihren Männern untertan sein, die Männer aber die Frauen lieben, wie Christus seine Kirche geliebt hat. Die christliche Ehe ist, als Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche, ein großes Geheimnis (5, 21—33). — Die Kinder sollen ihren Eltern gehorchen, die Väter die Kinder erziehen in der Zucht des Herrn (6, 1—4). —

Die Knechte sollen den Herren gehorchen, als dienten sie Christus selbst. Die Herren aber sollen ihre Knechte, eingedenk ihrer Verantwortung vor Gott, mit christlicher Milde behandeln (6, 5—9).

4. Endlich ruft der Apostel zum Kampfe gegen die Mächte der Finsternis auf. Angetan mit der Waffenrüstung Gottes, sollen die Leser zum Kampfe bereitstehen, jederzeit füreinander beten und wachen (6, 10—18). Auch für sich bittet der Apostel um das Gebet (6, 19. 20).

Der Schluß des Briefes enthält die Empfehlung seines Überbringers Tychicus, der die Leser über die Lage des Apostels unterrichten soll, und Segenswünsche.

III. 1. Der Epheserbrief ist ein Schriftstück von großer Bedeutung. Chrysostomus[1] sagt von ihm, er sei ein Brief voll der erhabensten Gedanken und Lehrsätze. Was der Apostel sonst nirgends sage, spreche er hier aus.

2. Von besonderer Wichtigkeit sind die hier vorgetragenen Lehren von der Einheit und Universalität der Kirche, von der Erhöhung Christi über alle Kreatur, von Christus als dem Haupte der Kirche,[2] von der Ehe[3] und von den Engeln.[4]

Zusatz. Vier Rangordnungen von Engeln werden in unserem Briefe genannt: *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις* und *κυριότης*. Dazu kommt im Kolosserbrief[5] eine fünfte Kategorie, die *θρόνοι*. Außerdem werden die Engel und Erzengel sehr häufig, die Cherubim und Seraphim besonders bei den Propheten erwähnt. Darauf gründet sich die Anschauung von den neun Chören der Engel.[6]

3. Die Exegese des Briefes ist schwierig. Schon der hl. Hieronymus[7] nennt ihn „magnis difficultatibus et profundis quaestionibus involuta“.

## § 125. Die Echtheit.

I. Die Echtheit des Epheserbriefes hat in der kirchlichen Überlieferung seit den ältesten Zeiten die stärksten Bürgschaften.

Bereits der Verfasser des 1. Petrusbriefes hat das Sendschreiben gekannt.[8] — Sein Gebrauch ist bei Ignatius[9], Polykarp[10] und Justin[11] gewiß. — Die ältesten Versionen bezeugen ihn als apostolische Schrift, der Muratorische Kanon nennt Paulus als seinen Verfasser. — Irenäus zitiert ihn wiederholt als Epheserbrief des Apostels.[12] Ihm reihen sich Klemens Alexandrinus, Tertullian, Origenes und Eusebius an. — Marcion[13] hatte ihn in seinem Apostolikon. Die Naassener, Basilides, Valentin und Theodot gebrauchten ihn als apostolische und kanonische Schrift.[14]

---

[1] In Ephes. Argum. — [2] 2, 13—23; 4, 1—16. — [3] 5, 22—33.
[4] 1, 21; 3, 10. — [5] 1, 16. — [6] Vgl. Katschthaler, Theol. dogm., I, 333.
[7] In Eph. Prol. — [8] Vgl. Müller, 7. — [9] Ad Polyc. 5, 1 (5, 25. 29).
[10] Ad Philipp. 1, 3 (2, 5. 8. 9); 12, 1 (4, 26).
[11] Dial., 39. 87. 120 (4, 8; 1, 21).
[12] V, 2, 3 (5, 30); V, 14, 3 (1, 7; 2, 13). — [13] Tertullian, Adv. Marc., V, 17.
[14] Siehe die Belege bei Henle, 16; Kaulen, III, 166.

II. Trotz der glänzenden äußeren Bezeugung wurde und wird protestantischerseits die Echtheit des Briefes aus inneren Gründen vielfach bestritten.[1] Doch fehlt es auch nicht an entschiedenen akatholischen Verteidigern der paulinischen Abfassung. Godet[2] kommt nach eingehender Prüfung aller gegen die Echtheit erhobenen Einwände zum Resultate: „Die Gründe für die Echtheit sind trotz mancher Schwierigkeiten nicht nur vorwiegend, sondern entscheidend."

Zusätze. Die hauptsächlichen, noch gegenwärtig gegen die Echtheit des Briefes vorgebrachten Einwände sind folgende:[3] 1. Die inhaltliche und sprachliche Abhängigkeit des Epheserbriefes vom Kolosserbriefe schließe die Abfassung durch Paulus aus. Ein Paulus schreibe sich nicht selbst aus, wiederhole sich nie. — Aber die Priorität des Kolosserbriefes steht keineswegs fest. Sodann erklärt sich die Verwandtschaft, soweit sie in der Tat vorliegt,[4] daraus von selbst, daß beide gleichzeitig abgesandten Briefe fast am selben Tage und über Gegenstände geschrieben wurden, die sich vielfach nahe berühren. Überraschend wäre es, sagt Renan, wenn es anders wäre.[5] Übrigens unterscheiden sich beide Briefe nach Anlage, Zweck und Inhalt nicht unbedeutend.[6] Namentlich ist der dogmatische Inhalt ein verschiedener. Der Epheserbrief nämlich schildert die Größe und Herrlichkeit des universalen Heiles in Christus, im Kolosserbrief erscheint die Erhabenheit der Person des Erlösers in den Vordergrund gerückt, und zwar in deutlicher Beziehung auf religiöse und ethische Irrungen, von denen die Gemeinde bedroht ist.

2. Die eingewendete „Unpersönlichkeit" des Briefes findet ihre hinlängliche Erklärung in seiner Bestimmung.

3. Betreffs des angeblich unpaulinischen Stils beweist Zahn,[7] daß der lexikalische Beweis für die Unechtheit des Briefes die Probe in keiner Weise besteht. — Die Eigentümlichkeiten der sprachlichen Darstellung, die Wortfülle, die Häufung von Ergänzungen und Synonymen, die langgezogenen Perioden,[8] hängen mit dem Inhalte und Charakter des Briefes zusammen. „Der Ton eines Briefes ist ein anderer als der einer Abhandlung, ein Triumphgesang gleicht nicht einem Kriegsgeschrei."[9] Außerdem bemerkt Henle[10] mit Recht, die Eigentümlichkeiten des Stils seien gerade ein Beweis für die Echtheit des Briefes. Einem Fälscher müsse ja alles daran gelegen gewesen sein, die Darstellung der übrigen Paulinen nachzuahmen.

4. Auch unpaulinische Gedanken, wie namentlich von der Einheit der Gesamtkirche und der Prinzipalität Christi über alle Kreatur (1, 10. 20—22),

[1] Vgl. zur Literatur Holtzmann, Einleitung, 257f.; Heinrici, Das Urchristentum (1902), 100.

[2] Einleitung, I, 292ff. Vgl. auch B. Weiß, Einleitung³, 254ff.; Zahn, Einleitung, I³, 350ff.; Ewald, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philipper (1908), 29ff.; Barth, Einleitung; Feine, Einleitung.

[3] Vgl. v. Soden, a. a. O. 149ff.; Clemen, Paulus, I, 138ff.

[4] Vgl. Trenkle, Einleitung, 69f.

[5] Godet, 298. Vgl. Deißmann, Licht von Osten², 171f.

[6] Vgl. Zahn, a. a. O. 357; Godet, 297. — [7] A. a. O. 368ff.

[8] Vgl. 1, 3—14; 1, 16—23; 2, 1—7; 3, 14—19.

[9] Godet, 298. Vgl. Belser, Einleitung, 537f.; Ewald, 47f.; Barth, 73.

[10] A. a. O. 17f.

und für Paulus unmögliche Aussagen hat man im Briefe finden wollen. — Doch wird die Idee von der Kirche als einer organischen, die Gesamtheit der Kirche umfassenden Einheit, deren Haupt Christus ist, mit aller Deutlichkeit auch Röm. 12, 5 und 1 Kor. 12, 12ff. ausgesprochen. Ebenso hat die angezogene christologische Lehre ihre genaue Parallele an 1 Kor. 15, 24—27. — 2, 3 geht über Röm. 3, 10ff. nicht hinaus. 2, 20 und 4, 11 sind so wenig auffällig wie 1 Kor. 12, 28. Das den Aposteln und Propheten als Werkzeugen Gottes gegebene Beiwort ἅγιοι (3, 5) ist nicht im geringsten anstößig.[1]

## § 126. Die Adressaten.

I. Über die Adressaten des Epheserbriefes (πρὸς Ἐφεσίους) herrscht auch heute noch keine Übereinstimmung. — Die Verschiedenheit der Ansichten ist veranlaßt durch den anscheinenden Widerspruch zwischen mehrfacher Eigentümlichkeit des Briefes einerseits und der kirchlichen Überlieferung andererseits.

II. Folgende Eigentümlichkeiten des Briefes kommen in Betracht: 1. Die Ortsbestimmung ἐν Ἐφέσῳ fehlt im Originalbriefe. Denn ℵB enthalten sie nicht. Origenes[2] und Basilius[3] kennen oder berücksichtigen sie nicht. Hieronymus[4] las sie in einem Teile der Handschriften nicht. — Marcion gab dem Briefe den Titel πρὸς Λαοδικέας. Tertullian[5] beschuldigt ihn darob nur des Haschens nach dem Ruhme gelehrter Forschung, keineswegs aber der Textfälschung. Dies setzt voraus, daß weder Marcion noch Tertullian ἐν Ἐφέσῳ im Texte fanden.[6]

2. Der Inhalt des Briefes ist durchaus allgemein und enthält keinerlei persönliche Erinnerungen, keinen Gruß an einzelne Gläubige weder von Paulus noch von seinen Gefährten. Ja der Verfasser des Briefes scheint von der Bekehrung und dem Glauben der Leser nur vom Hörensagen zu wissen,[7] er selbst und sein Apostolat ihnen nur durch den Ruf bekannt zu sein,[8] so daß er es für nötig hält, sich bei ihnen zu beglaubigen.[9] — Speziell von Ephesus und der ephesischen Tätigkeit des Apostels ist nirgends die Rede, was um so auffallender erscheint, als Paulus eine besondere Vorliebe für die Epheser hegte[10] und bei ihnen fast durch drei Jahre mit herrlichem Erfolge gewirkt hatte.

3. Dazu kommt, daß der Brief direkt nur heidenchristliche Leser berücksichtigt, während die Ephesergemeinde doch auch judenchristliche Elemente umfaßte.

Hieraus ergibt sich, daß der Brief weder ausschließlich für Ephesus noch überhaupt für eine einzelne paulinische Gemeinde bestimmt gewesen sein kann.

---

[1] Vgl. über weiteres Cornely, Introd., III, 510f.; Müller, 2ff.; Henle, 19ff.; Coppieters in Rev. bibl. N. S., IX, 361ff.
[2] Catena ed. Cramer, VI, 102. — [3] Contra Eunom., II, 19.
[4] Ed. Vallarsi, VII, 515. — [5] Adv. Marc., V, 11, 17. 14.
[6] Trotzdem verteidigen Henle (6ff.) u. a. die Echtheit des Beisatzes.
[7] 1, 15. — [8] 3, 2. — [9] 3, 4. — [10] Vgl. Apg. 20, 31ff.

III. Diesem Ergebnisse scheint aber die kirchliche Überlieferung zu widersprechen. Das ganze christliche Altertum nämlich kennt den Brief nur als Epheserbrief. Auch jene Schriftsteller, die im Texte ἐν Ἐφέσῳ nicht gelesen, bezeugen ihn ebenso ausdrücklich als solchen,[1] wie die vatikanische und sinaitische Handschrift die Überschrift πρὸς Ἐφεσίους führen.

IV. Die aufgezeigte Differenz löst sich durch folgende Aufstellung in befriedigender Weise: 1. Der Brief war unmittelbar bestimmt für Ephesus und (etwa mit Ausnahme von Kolossä, wohin Paulus gleichzeitig ein eigenes Schreiben richtet)[2] für die Gesamtheit der kleinasiatischen Gemeinden, deren Mutterkirche Ephesus war. Unter diesen gab es manche, die Paulus weder gegründet noch besucht hatte.[3] — 2. Gemäß der allgemeinen Bestimmung fehlte in der Adresse ein spezielle Ortsangabe, sei es, daß der entsprechende Raum freigelassen war,[4] oder sei es, daß die Briefbestimmung eine ganz allgemeine, vom jetzigen Texte abweichende Form hatte und etwa lautete: An alle Heiligen und Gläubigen in Christus![5] — 3. Der Brief wurde von Tychicus zunächst der ephesischen Gemeinde und von Ephesus aus den landeinwärts gelegenen Gemeinden überbracht.[6] — 4. Möglicherweise behielt Ephesus den Originalbrief für sich und besorgte für die übrigen Gemeinden die nötigen Abschriften. Eine Abschrift des Briefes fand Marcion in Laodizea und benannte ihn deshalb als Laodizeerbrief. — 5. In Ephesus gab man dem Schreiben den Titel Epheserbrief, und bald mag auch ἐν Ἐφέσῳ nach der Form anderer Paulusbriefe[7] in den Text eingeschoben worden sein. Von Ephesus aus verbreitete sich bei weiterer Vervielfältigung des Briefes Titel und geänderte Adresse.

Zusätze. 1. Die vorgelegte Ansicht wird im wesentlichen gegenwärtig mehrfach vertreten.[8] Von anderen wird angenommen, Paulus habe den Brief zunächst nicht oder überhaupt nicht für Ephesus, sondern ausschließlich für jene kleinasiatischen Gemeinden bestimmt, welche den Apostel persönlich nicht kannten.[9] Aber in diesem Falle scheint es schwer erklärlich, warum Tychicus das Original des Briefes nach Erfüllung des Auftrages, wie man annimmt,[10] gerade an die Gemeinde in Ephesus abgab. — Indes wird auch die ausschließliche Bestimmung des Briefes für Ephesus verteidigt.[11] Nach Henle[12] war der

[1] A. a. O.

[2] Vgl. Kol. 4, 16. Belser (Einleitung, 541) nimmt zur Erklärung dieser Stelle mit Zahn an, Onesimus (Kol. 4, 9) sei früher als Tychicus von Ephesus aufgebrochen und habe den Kolosserbrief überbracht.

[3] Kol. 2, 1. — [4] Kaulen.

[5] Vgl. dagegen Henle und Cornely; Schmidt, Kommentar, 2f.

[6] Eph. 6, 21.

[7] Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 2; 2 Kor. 1, 1; Phil. 1, 1.

[8] Kaulen, Trenkle, Sickenberger.

[9] Belser — Zahn, Godet, Ewald.

[10] Belser, Der Epheserbrief, S. 6. — Ewald, a. a. O. 19.

[11] Cornely. — [12] A. a. O. S. 8.

Brief für Ephesus und für alle bestimmt, die in Ephesus auf und zu gingen. Selbst Marcions singuläre Meinung findet neuestens wieder Beifall.[1]

2. Im Kolosserbrief (4, 16) schreibt Paulus, die Kolosser sollen den Brief aus Laodizea (τὴν ἐκ Λαοδικείας) lesen. — Auf Grund dieser Stelle nehmen manche einen eigenen Brief des Paulus an die Laodizeer an.[2] Es ist jedoch die Ansicht anderer[3] weit wahrscheinlicher, daß der Apostel hier den Epheserbrief im Auge hat.

V. 1. Ephesus, das Auge Asiens,[4] an der Mündung des Kaystros, nicht weit von der Küste des Ägäischen Meeres, ursprünglich eine phönizische Ansiedlung, später Besitz der jonischen Griechen, war im Altertum[5] eine durch Handel, Künste und Wissenschaften hochgefeierte Weltstadt und vielbesuchter Wallfahrtsort. — Besonderen Glanz erlangte es durch den Prachtbau des Artemisiums, des Heiligtums der Artemis (einer altorientalischen Naturgöttin), der im 7. Jahrhundert begonnen und nach 200 Jahren vollendet, zu den sieben Weltwundern zählte. Durch den Brand, den Herostratus zur Verewigung seines Namens gelegt (356), zerstört, wurde der Tempel in noch größerer Pracht wieder neu erbaut. — Es wechselte mehrfach seinen Herrn; aber unter allen erhielt es seinen alten Glanz aufrecht. Es verlor auch nichts von seiner Bedeutung, als es 133 den Römern zufiel. Zur Hauptstadt der Provinz Asia, zur Residenzstadt des römischen Statthalters erhoben und mit dem Privilegium der Autonomie ausgezeichnet, blühte die Stadt im Gegenteil immer mehr auf, so daß sie auf einer Inschrift ἡ πρώτη καὶ μεγίστη μετρόπολις τῆς Ἀσίας genannt wird. — Zur Zeit des Apostels Paulus bestand die große Mehrheit der Bevölkerung aus Heiden, die als sittenlos und abergläubisch geschildert werden. Aber auch Juden bildeten einen bedeutenden Prozentsatz.[6]

2. Die Bedeutung der Weltstadt für die Christianisierung Asiens entging dem hl. Paulus nicht. Die Gründung einer blühenden vornehmlich heidenchristlichen Gemeinde daselbst war der Erfolg seiner beinahe dreijährigen rastlosen Tätigkeit — Bald reihte sich in weitem Umkreise um die Mutterkirche durch das Wirken des Apostels und seiner Schüler ein Kranz zahlreicher Töchtergemeinden. — Dem hl. Paulus folgte als Bischof von Ephesus sein treuer Gefährte Timotheus und der heilige Apostel Johannes als Metropolit Asiens.

---

[1] Vgl. Meinertz (Kommentar).

[2] Cornely, Henle.

[3] Vgl. Belser, Der Epheserbrief, 5. — Zahn, Einleitung, I, 343ff.; Harnack, Altchristliche Literatur, I, 4; Ewald, a. a. O. 17f.

[4] Plinius, Hist. n., V, 29. Vgl. zu diesem Abschnitt Henle, a. a. O. 1ff.; Kirchenlexikon, IV, Sp. 666ff.; Pölzl, Der Weltapostel, 242ff.

[5] Ephesus wurde 1403 von den Türken zerstört. Nur Ruinen zeigen noch die Umrisse der einst so glänzenden Stadt. Vgl. O. Benndorf, Forschungen in Ephesus, 1905.

[6] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, III[4], 15f.

## § 127. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Der Epheserbrief war veranlaßt durch die Mitteilungen, die Paulus wohl hauptsächlich durch Epaphras, den Vorsteher der Gemeinde in Kolossä, über den Stand der asiatischen Gemeinden erhalten hatte.[1] — Von welcher Art diese Mitteilungen waren, läßt sich nur aus dem Inhalt unseres Briefes im Zusammenhalt mit anderweitigen Schriftzeugnissen einigermaßen erschließen, da die Tradition hierüber schweigt.

2. Als Paulus von seiner dritten Missionsreise nach Jerusalem zurückkehrend in Milet die Ältesten der ephesischen Kirche um sich versammelte, um von ihnen Abschied zu nehmen, da verkündete er, prophetischen Geistes, daß nach seinem Weggange reißende Wölfe unter sie eindringen und daß aus ihnen selbst Männer aufstehen würden, die Verkehrtes reden, um die Gläubigen nach sich zu ziehen.[2] — Die Erfüllung der Vorherverkündigung bezeugen sowohl der Kolosser- und 1. und 2. Timotheusbrief des Apostels, als auch der 2. Petrusbrief und die Schriften des hl. Johannes.[3]

3. Zur Zeit der Abfassung unseres Briefes scheinen die asiatischen Gemeinden (abgesehen von Kolossä) nicht nur durch Zwistigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen[4] bedroht gewesen zu sein, sondern auch insbesondere durch die philosophische Spekulation, die mit ihrer angeblich höheren Erkenntnis die christliche Lehre zu fälschen begann und durch die antinomistischen Bestrebungen, welche die sittliche Zügellosigkeit der Heiden in die Kirche hineinzutragen suchten. Außerdem dürfte sich ein gewisser Partikularismus geltend gemacht und den einzelnen Gemeinden das lebendige Bewußtsein der kirchlichen Zusammengehörigkeit und Einheit gemangelt haben. — Daß der Epheserbrief hierauf indirekt Bezug nimmt, wird sich nicht bestreiten lassen.[5]

II. Aus dem Gesagten ergibt sich als Zweck des Epheserbriefes: Es galt, durch Darlegung der Herrlichkeit des Glaubens und der Größe des in Christus und seiner einen Kirche zuteil gewordenen Heiles sowie durch Darstellung des Ideals der christlichen Vollkommenheit zu Glaubensfreudigkeit und Glaubensfestigkeit zu begeistern, religiöse Erkenntnis und sittliches Leben zu fördern, den Frieden in den einzelnen Gemeinden zu wahren und das Bewußtsein der kirchlichen Einheit zu wecken, und dies auch zur Abwehr mehrseits drohender Gefahr.

Zusatz. Nicht selten wird jedwede konkrete Veranlassung und polemische Tendenz des Briefes geleugnet und das Schreiben lediglich als ein Erguß apo-

---

[1] 1, 15; Kol. 1, 7 f. — [2] Apg. 20, 29. 30.

[3] Kol. 2, 8 ff.; 1 Tim. 1, 4. 20; 4, 7; 6, 20; 2 Tim. 2, 16; 2 Petr. 2, 1 ff.; 1 Joh. 2, 18 ff.; 4, 1 ff.; Apok. 2, 6. 15.

[4] 1, 11—14; 2, 11. 14—22. Vgl. Cornely.

[5] Vgl. 1, 8. 17 ff.; 3, 3—5. 9. 10. 16—19; 4, 14; 4, 17 ff.; 5, 1 ff.; 1, 22. 23; 4, 3—6. Siehe hiezu Kaulen, Einleitung, III, 163 ff.; Trenkle, 68; Schaefer-Meinertz, Einleitung, 138.

stolischer Hirtensorge betrachtet.[1] — Doch erscheint diese Annahme im Hinblick auf das zeitlich zusammenfallende Schreiben an die Kolosser und den nahestehenden 1. und 2. Timotheus- und 2. Petrusbrief eben nicht sehr wahrscheinlich.

### § 128. Ort und Zeit der Abfassung.

I. Der Brief wurde in der Gefangenschaft geschrieben.[2] — Der Überbringer desselben war Tychicus, der auch den Brief an die Kolosser zu befördern hatte.[3] — Zugleich mit Tychicus wurde Onesimus, ein entlaufener Sklave aus Kolossä, seinem Herrn Philemon mit einem Schreiben an diesen (Philemonbrief) zurückgeschickt.[4]

II. Die drei genannten Briefe wurden also ungefähr zur selben Zeit und am selben Orte abgefaßt. — Nun aber bestellt Paulus in letzterem Briefe bei Philemon in Kolossä für sich eine Herberge.[5] Er hofft also auf baldige Befreiung.

III. Dies dürfte auf das nahe Ende der ersten Gefangenschaft des Apostels in Rom hinweisen. Der Brief wurde also wahrscheinlich in Rom Ende 62 oder Anfang 63 geschrieben.

Zusatz. Für Rom als Ort der Abfassung des Epheserbriefes entscheiden sich ohne Ausnahme alle alten Ausleger und die Mehrheit der neueren. Wenige protestantische Forscher[6] halten an Cäsarea fest. Doch entbehrt letztere Meinung aus mehrfachem Grunde jeder Wahrscheinlichkeit. Insbesondere ist nicht einzusehen, was Onesimus bewogen haben sollte, nach Cäsarea zu gehen. In Cäsarea konnte Paulus unter Felix an baldige Befreiung nicht denken. Unter Festus war diese Hoffnung unmöglich, da der Apostel an den Kaiser appellierte und der Appellation Folge gegeben werden mußte. — Außerdem hatte er noch vor seiner Gefangenschaft in Cäsarea die Offenbarung erhalten, daß er auch in Rom Zeugnis für Jesus ablegen werde.[7] Der Plan, im Falle seiner Befreiung nach Kolossä zu reisen, war also in Cäsarea undenkbar.[8]

## 3. Der Brief an die Kolosser.[9]

### § 129. Inhalt.

I. Nebst Eingang (1, 1—14) und Schluß (4, 7—18) umfaßt der Brief drei Teile: einen dogmatischen (1, 15—2, 3), einen polemischen (2, 4—23) und einen paränetischen (3, 1—4, 6).

II. Der Eingang hat die gewöhnliche Form. Mitabsender des Briefes ist Timotheus. — In der Danksagung gedenkt Paulus des Epaphras, des Verkünders des Evangeliums in Kolossä, der ihm

---

[1] Vgl. Henle, 25. — [2] 3, 1. 13; 4, 1; 6, 20. — [3] Kol. 4, 7. — [4] Kol. 4, 9.
[5] Philem. 22. — [6] B. Weiß (Einleitung³) u. a.
[7] Apg. 23, 11.
[8] Vgl. Henle, 11 f.; Cornely, III, 499 ff. — Zahn, Einleitung, I, 314 ff.
[9] Neuere Kommentare: Meßmer (1863); Bisping (1866); Knabenbauer, S. J. (1912); Meinertz (1917).

auch über ihre Liebe Kunde gebracht hat. — Weiters versichert er die Leser seiner beständigen Fürbitte, daß sie immer mehr in christlicher Erkenntnis und im tugendhaften Leben fortschreiten, und erinnert sie, welchen Dank sie Gott dem Vater schulden, der sie würdig gemacht des Anteils am Erbe der Heiligen, sie errettet aus der Macht der Finsternis und versetzt hat in das Reich seines geliebten Sohnes, durch den wir Erlösung und Vergebung der Sünden haben.

Im dogmatischen Abschnitt verbreitet sich Paulus zunächst 1. über die Erhabenheit Christi. Wer ist Christus? Er ist das Ebenbild des Vaters, erzeugt von Ewigkeit vor jeder Schöpfung (15). — Alles im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Gewalten, ist durch ihn und für ihn geschaffen und hat in ihm Bestand (16. 17). — Er ist das Haupt des Leibes der Kirche, der Stammvater eines neuen Geschlechtes, der Erstauferstandene von den Toten, damit er in allem den Vorrang habe (18), weil in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt und er alles durch sein Blut mit Gott versöhnt hat (19. 20). — Auch die Kolosser, die ehemaligen Heiden, hat er mit Gott versöhnt, um sie als heilig und untadelig vor ihm darzustellen, wenn sie anders am Evangelium festhalten, dessen Diener Paulus geworden ist (21—23).

2. Hierauf versichert der Apostel, wie er um der Kolosser willen sich seiner Leiden freut, weil er zur Auferbauung und Ausbreitung der Kirche einen Teil der Leiden trägt, die Christus in seinen Gliedern noch erduldet (24). Er ist ja kraft des empfangenen Apostolates der Kirche Diener, beauftragt, das Geheimnis der Erlösung zu verkünden und den Reichtum der in Christus auch den Heiden zuteil gewordenen Herrlichkeit kundzumachen (24—27). Diese Aufgabe erfüllt er gegen alle, um alle zur vollkommenen Lebensgemeinschaft mit Christus zu führen. Dabei kämpft und arbeitet er unter dem mächtigen Beistand der Gnade (28. 29). Sein Bemühen gilt auch allen ihm persönlich unbekannten Gemeinden, auf daß auch sie zum vollen Verständnis des göttlichen Ratschlusses der Erlösung Christi geführt werden, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis beschlossen sind (2, 1—3).

Der zweite Teil richtet sich gegen Irrlehrer, die die Gemeinde bedrohen. — 1. Vor allem werden die Leser ermahnt, es möge sich niemand durch Überredungskünste betrügen lassen, vielmehr sollen sie in der Gemeinschaft mit Christus getreulich verharren. Niemand lasse sich durch die trügerische Spekulation der Irrlehrer fangen, die da auf menschlicher Überlieferung, auf den äußerlichen Anfangsgründen,[1] nicht aber auf Christus beruht (2, 4—8).

2. Sodann wird dargetan, wie die Gläubigen in Christus, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, mit allen himmlischen Gaben erfüllt sind (9. 10). In ihm haben sie die wahre Beschneidung, da sie durch die Taufe mit ihm begraben wurden und auferstanden; in

[1] Vgl. Gal. 4, 3.

ihm Vergebung der Sünden, Befreiung vom Fluche und Joche des Gesetzes und Sieg über die bösen Geister (11—15).

3. Aus dem vollkommenen Heil, das die Gläubigen in Christus besitzen, folgert der Apostel die Nichtigkeit der Lehren und Forderungen der Irrlehrer. — Ihre Vorschriften über Speise und Trank und die Feier von Festtagen sind nur ein Schatten der Wahrheit (16. 17). Ihr Engelsdienst mit angeblichen Engelvisionen ist eitle Aufgeblasenheit eines fleischlichen Sinnes, die sich nicht am rechten Haupte hält (18. 19). Ihre Enthaltung von Dingen, die Gott zum Gebrauche der Menschen bestimmt hat, und ihre Kasteiungen gehören der Welt der Vergangenheit an, sind menschliche Gebote und Lehren, die nur den Schein der Weisheit haben, die Sinnlichkeit nähren und zur Befriedigung des Hochmutes dienen (20—23).

Der paränetische Abschnitt enthält allgemeine Ermahnungen und Standesunterweisungen. — 1. Mit Christus gestorben und auferstanden, sollen die Leser suchen, was im Himmel, nicht was auf Erden ist. Aus der Verborgenheit ihres Lebens in Gott werden sie am Tage der Offenbarung des Herrn in Herrlichkeit hervortreten (3, 1—4). Es gilt nunmehr, die bösen Begierden abzutöten, alles Sündhafte abzulegen, den alten Menschen auszuziehen, den neuen Menschen anzuziehen und als Auserwählte Gottes alle Tugenden, insbesondere aber die Liebe zu üben, den Frieden zu wahren, Gott zu danken, sich gegenseitig zu erbauen und alles im Namen des Herrn Jesus zu tun (3, 5—17). — 2. Hierauf werden in ähnlicher Weise wie im Epheserbriefe den Frauen, den Männern, den Kindern, den Knechten und Herren ihre Standespflichten eingeschärft (3, 18—4, 1). — 3. Daran schließt die Aufforderung zum Gebete, insbesondere auch für die Verkünder des Evangeliums, und zum klugen Verhalten gegenüber den Ungläubigen (4, 2—6).

Der Schluß enthält die Empfehlung des Tychicus und Onesimus, Grüße von den Mitarbeitern, insbesondere von Epaphras, einige Aufträge und den eigenhändigen Gruß und Segenswunsch des Apostels.

## § 130. Die Echtheit.

I. 1. Äußere Zeugnisse. — Kann man sich auch auf Entlehnungen bei Klemens Romanus[1], Ignatius[2] und Polykarp[3] vielleicht nicht berufen, so steht die Benutzung des Briefes bei Barnabas[4], Justinus[5] und Theophilus Antiochenus[6] sicher. — Wiederholt wird er ausdrücklich als Kolosserbrief des hl. Paulus von Irenäus[7], Klemens Alexandrinus[8] und Tertullian[9] angeführt. — Das

---

[1] Ad Cor. 49, 2 (3, 14). — [2] Ad Eph. 10, 2 (1, 23). — [3] Ad Phil. 11, 2 (3, 5).
[4] 12, 7 (1, 16 ff.). — [5] Dial., 138 (1, 15). — [6] Ad Aut. 2, 22 (1, 15).
[7] III, 14, 1 (4, 14); V, 14, 2 (1, 21). — [8] Strom., I, 1 (1, 28).
[9] De praescr., 7 (2, 8); De resurr. carn., 23 (2, 13).

Fragmentum Muratorianum und die ältesten Versionen bezeugen seine Echtheit. — Auch Marcion[1] hatte ihn in seinem Kanon.

2. Innere Gründe. — Auch aus inneren Gründen ist die Echtheit des Briefes unanfechtbar.[2] Trotz mancherlei Eigentümlichkeiten lassen sich mit der paulinischen Denk- und Schreibweise unvereinbare Gedanken und Redewendungen nicht nachweisen. — Nicht wenige Einzelheiten verbürgen positiv die paulinische Abfassung. Paulus nennt sich, abgesehen vom Eingang, wiederholt ausdrücklich als Verfasser.[3] Die Briefadresse schließt eine Fälschung bestimmt aus, da Kolossä sonst nirgends in der urchristlichen Literatur erwähnt wird. Die Fülle der persönlichen Angaben in Kapitel 4 kann nicht erfunden, insbesondere kann der nur hier genannte Jesus Justus nicht erdichtet sein. Dazu kommt die eigenartige, in der nachapostolischen Zeit nicht nachweisbare Veranlassung des Briefes, die scharfe und bestimmte Polemik.[4]

II. Die bis 1838 unbestrittene Echtheit des Briefes wurde vornehmlich von den Tübingern bekämpft und von einzelnen Protestanten bis in die neueste Zeit geleugnet. Gegenwärtig hält wohl die Mehrheit der akatholischen Forscher[5] wenigstens im allgemeinen an seiner Echtheit fest.

Zusätze.[6] Die immer wiederholten Einwände gegen die Echtheit des Briefes genügen in keiner Weise, ihn Paulus abzusprechen. — 1. Die Eigentümlichkeiten des Stils erklären sie unter anderem aus den neuen Verhältnissen, denen der Apostel gegenüberstand und die eine neue Art der Polemik erforderten. Damit hängt insbesondere auch der Gebrauch mancher in den übrigen Paulinen nicht vorkommenden namentlich christologischen Ausdrücke und Wendungen zusammen. Aus der Berücksichtigung der häretischen Aufstellungen ergab sich von selbst eine neue Terminologie.

2. Die bekämpfte Irrlehre[7] weist über die apostolische Zeit nicht hinaus und hat mit den ausgebildeten gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts nichts zu tun.[8]

---

[1] Epiphanius, Haer., 42, 9.

[2] Zahn, Einleitung, I³, 352 f.; Jülicher, Einleitung⁵, 105 ff.; Clemen, Paulus, I, 126 f.

[3] 1, 23; 4, 18.

[4] Vgl. v. Soden (Urchristl. Literaturgeschichte, 59): Der Kolosserbrief fügt sich so gut in die Gesamtanschauungen des Paulus, redet so sehr seine Sprache und bietet eine solche Fülle von für spätere Verhältnisse ganz interesselosen Einzeltatsachen, daß es sich trotz mancher Eigentümlichkeit immer noch am leichtesten begreift, wenn er eben von Paulus selbst stammt.

[5] Z. B. außer Zahn, Godet, B. Weiß auch Klöpper (Der Brief an die Kolosser, 1882), Jülicher (Einleitung), v. Soden (Urchristliche Literaturgeschichte), Clemen (Paulus), Barth, Gregory, Ewald, Feine, Westcott (1914) u. a.

[6] Vgl. hiezu Cornely, Kaulen, Trenkle. — Godet, Einleitung, I, 268 ff.; Jülicher, Einleitung, 105 ff.

[7] Vgl. § 132.

[8] Vgl. auch Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter³, 543.

3. Die angeblich unpaulinischen christologischen Lehren namentlich in 1, 15ff.[1] haben ihre Parallelen in den Paulinischen Hauptbriefen.[2] Ihre ausdrückliche Darlegung ist durch die phrygische Irrlehre veranlaßt.

## § 131. Die Adressaten.[3]

I. 1. Der Brief an die Kolosser (πρὸς Κολοσσαεῖς) wurde an die Gläubigen zu Kolossä in Großphrygien gerichtet.

2. Kolossä war in der persischen Zeit eine große und wohlhabende Stadt. Zur Zeit Christi war es nur mehr ein Städtchen.

3. Obwohl der hl. Paulus Phrygien zweimal (auf seiner zweiten und dritten Missionsreise) durchwanderte, war er zur Zeit der Abfassung des Briefes noch nie in Kolossä gewesen.[4]

II. 1. Der erste Same des Christentums dürfte daselbst von Phrygiern ausgestreut worden sein, die in Jerusalem Zeugen des Pfingstwunders gewesen waren.[5]

2. Die Gründung einer christlichen Gemeinde in Kolossä muß dem Epaphras zugeschrieben werden,[6] der mit Philemon wohl durch die Predigt des Paulus in Ephesus bekehrt worden war.

3. Die Gemeinde hatte sich zum größten Teile aus Heidenchristen gebildet.[7] Doch ist auch eine Minderheit von Judenchristen sicher anzunehmen.[8]

4. Bei Abfassung des Briefes teilte Epaphras die Gefangenschaft des Paulus.[9] In seiner Abwesenheit leitete Archippus[10] die Gemeinde.

## § 132. Veranlassung und Zweck, Zeit und Ort der Abfassung.

I. Der Kolosserbrief ward durch die Mitteilung veranlaßt, die Epaphras dem Apostel über die Gefahr überbrachte, die der Gemeinde in Kolossä seitens Irrlehrer drohte.

II. 1. Die Irrlehrer waren Judenchristen,[11] aber ganz anderer Art als zum Beispiel die Judaisten in Galatien. Sie ließen im allgemeinen die Person und das Ansehen Pauli ungeschoren. Sie lehrten auch nicht die Heilsverbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes. — Vielmehr wollten sie die Kolosser, indem sie sich einer höheren Weisheit und Vollkommenheit brüsteten, vom einfachen Paulinischen Evangelium, das ihnen Epaphras verkündete, zu höherer Erkenntnis, zu

---

[1] Vgl. Slavič, Des Epheser- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk (1911).

[2] Röm. 9, 5; 1 Kor. 8, 6; 15, 23. 24; 2 Kor. 4, 4ff.; 5, 19. Vgl. Renan, (St. Paul, 275): Die weitergehenden Aussprüche, die wir im Kolosserbrief finden, sind im Keime schon in den ältesten Briefen enthalten.

[3] Vgl. Henle, Kolossä und der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Kolosser (1887), 3ff.; Kirchenlexikon, III, Sp. 671ff.

[4] 2, 1. — [5] Apg. 2, 10. — [6] 1, 7; 4, 12. — [7] 1, 13. 21—27: 2, 13; 3, 6f.

[8] Flavius Jos. (Antiqu., XII, 3. 4) berichtet, daß Antiochus der Große an 2000 jüdische Familien in Lydien und Phrygien ansiedelte.

[9] 4, 12; Philem. 23. — [10] 4, 17; Philem. 2. — [11] Vgl. 2, 11—14; 2, 19.

vollkommenerem Gottesdienste und zu größerer Heiligkeit führen.[1] Hiebei scheinen sie doch dem Apostel den Vorwurf gemacht zu haben, er sorge in den Gemeinden nicht genügend für die Förderung der christlichen Erkenntnis und des sittlichen Lebens.[2]

2. Sie verkündeten ihrerseits Lehren und Vorschriften, die mit der göttlichen Würde und der vollen Erlösung Christi unvereinbar waren.[3] — Insbesondere lehrten sie aller Wahrscheinlichkeit nach die fortdauernde Macht der bösen Geister[4] und einen Kult der Engel, die sie neben Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen hinstellten.[5] — Ferner forderten sie, indem sie sich teils an das Mosaische Gesetz anlehnten, teils aber darüber hinausgingen, die Beobachtung von Speisegesetzen, die Haltung gewisser Festzeiten (Neumonde und Sabbate), schonungslose widernatürliche Aszese[6] und vielleicht auch die Beschneidung.[7]

3. Danach war die Irrlehre in Kolossä wohl ein Gemisch von jüdischen und gnostizierenden Irrtümern. — Mehr als dies, etwa ein vollständiges System der Irrlehrer, läßt sich aus dem Inhalte des Briefes nicht aufzeigen.

Zusätze. 1. Über die Irrlehrer in Kolossä sind die Gelehrten sehr verschiedener Meinung.[8] Nach den einen waren es heidnische Philosophen, Griechen oder Orientalen, nach anderen ungläubige Juden, Ebioniten, Essener oder Anhänger der alexandrinischen Religionsphilosophie usw. — Doch dürfte feststehen, daß sie Judenchristen waren, die sich etwa dem Einflusse orientalisch-dualistischer Philosophie oder speziell des persischen Mithraskultus[9] hingaben.

2. Nach fast allgemeiner Annahme lehrten die Irrlehrer einen Engelkult und pochten auf angebliche Engelvisionen. Zur Bestätigung dieser Meinung könnte dienen, daß das Konzil von Laodizea (um 360) den phrygischen Gemeinden den Engeldienst untersagte.[10] — Vielleicht benannten sie auch die verschiedenen Abstufungen der Engel mit den Namen, welche Paulus im Kolosser- und Epheserbriefe zur Bezeichnung der Engelordnungen gebraucht.

Die Ansicht wird jedoch neuestens von Zahn[11] entschieden bestritten. 2, 18 (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) sei nur die Rede von einem Kult, wie ihn die Engel leisten.[12]

III. Paulus übersandte den Brief durch Tychicus[13] und er verfolgte mit dem Schreiben den Zweck, der Gemeinde in Kolossä in ihrer Gefahr zu Hilfe zu eilen und die falschen Doktrinen der Irrlehrer

[1] Vgl. 1, 6. 9f. 27f.; 3, 14. — [2] 1, 25ff.; 2, 1—5; 4, 12f.
[3] Vgl. die Antithesen 1, 15—20. 27. 28; 2, 3. 9ff. — [4] 1, 12f.; 2, 15.
[5] 2, 18f.; 1, 16; 2, 10. — [6] 2, 16. 17. 20—23. — [7] 2, 11.
[8] Die Literatur siehe bei Trenkle, Einleitung, 61f., und Cornely, 514.
[9] Schaefer-Meinertz, Einleitung, 183; Straßburger Diözesanblatt, 1906, 105ff. Über den Mithraskult vgl. Stimmen aus Maria-Laach, 1906.
[10] Can. 29. 35—38. Vgl. Theodoret zu Kol. 2, 18.
[11] Einleitung, I, 333.
[12] Vgl. dagegen Belser, Einleitung, 530f.
[13] 4, 7.

und ihre verderblichen ethischen Forderungen zu widerlegen, die er teils direkt, teils indirekt bekämpft.

IV. Der Brief wurde ungefähr gleichzeitig mit dem Epheserbrief in Rom abgefaßt.

Zusatz. Die ziemlich müßige Frage nach der Priorität des Epheser- und Kolosserbriefes wird neuestens meist zugunsten des letzteren beantwortet.[1] Ein zwingender Beweis läßt sich nicht führen.

## 4. Der Brief an Philemon.[2]

### § 133. Inhalt und Echtheit.

I. Nach einem herzlichen Eingang (1—7) bittet Paulus, der Greis, der Gefangene um Christi willen, obwohl er befehlen könnte, Philemon in Kolossä für seinen geistigen Sohn Onesimus, den er in Banden gezeugt. Dieser war einst seinem Herrn unnütz, jetzt aber nutzt er ihm und dem Apostel (8—11). — Paulus sendet ihn zurück. Möge Philemon ihn wie sein (des Apostels) eigenes Herz aufnehmen. Er hätte ihn gern für seinen Dienst zurückbehalten, aber ohne Einwilligung seines Herrn will er nichts tun (12—14). — Gott hat die Flucht des Onesimus veranlaßt, damit ihn Philemon als vielgeliebten Bruder für immer zurückerhalte. Philemon möge ihn wie Paulus selbst aufnehmen. Den zugefügten Schaden will Paulus auf sich nehmen, er wird alles bezahlen (15—20). — Der Apostel ist überzeugt, Philemon werde noch mehr tun und dem Onesimus die Freiheit schenken (21).

Der Schluß (22—25) enthält die Bitte des Apostels, Philemon möge ihm eine Herberge bereiten, Grüße und Segenswunsch.

II. Die Echtheit des Briefes ist evident. 1. Zwar führen ihn die apostolischen Väter noch nicht an. Doch erklärt sich dies leicht daraus, daß das Schreiben des lehrhaften Inhaltes entbehrt, nur 25 Verse zählt und an eine Privatperson in einer privaten Angelegenheit gerichtet ist.

2. Die ältesten Zeugen für seine Echtheit sind Muratoris Fragment und die ältesten Versionen. — Diesen reihen sich Tertullian[3] und Origenes[4] an. Eusebius zählt ihn zu den Homologumena. — Marcion[5] hatte ihn in seiner Sammlung.

3. Auch Sprache und Inhalt zeigen echt paulinisches Gepräge.

Zusatz. Gegen einige, die im 4. Jahrhundert den Brief wegen seines unbedeutenden Inhaltes nicht im Kanon haben wollten, bemerkt Hieronymus[6]:

---

[1] Vgl. dagegen Kaulen — Ewald u. a.

[2] Neuere Kommentare: Bisping² (1866); Knabenbauer, S. J. (1903); Meinertz (1917).

[3] Adv. Marc., V, 21. — [4] In Jerem., hom. 19, 2.

[5] Tertullian, l. c.; Epiphanius, Haer., 42, 9.

[6] In Phil., Prol. Vgl. Chrysostomus, In Phil. Argum.

Mihi videntur ii, qui epistulam simplicitatis arguunt, suam imperitiam prodere non intellegentes, quid in singulis sermonibus virtutis ac sapientiae lateat. — Zur neueren Bestreitung (durch Chr. Baur und einige Spätere) erklärt Zahn[1]: Daß man auch diesen Brief mit seiner Fülle unerfindlichen Stoffes ohne jede Stütze in der Überlieferung und ohne jede Möglichkeit, einen ausreichenden Grund der Erdichtung anzugeben, für unecht erklärt hat, verdient nur eben bemerkt zu werden.

III. Der Brief wurde stets als ein Meisterstück der Briefschreibekunst angesehen. — Er zeigt ferner, wie Paulus, der die Last der ganzen Kirche trug, dennoch den innigsten Anteil am Geschicke des letzten Mitbruders nimmt, und wie er auch die alltäglichen Dinge unter einem großen Gesichtspunkte aufzufassen und darzustellen pflegt.[2] — Von ungleich höherer Bedeutung ist aber das Schreiben als das erste Manifest zugunsten der Abschaffung der Sklaverei, nicht durch Gewalt, sondern durch die christliche Liebe.[3]

## § 134. Der Adressat des Briefes, Veranlassung und Zweck, Zeit und Ort der Abfassung.

I. Der Philemonbrief (πρὸς Φιλήμονα) war an Philemon, einen Bürger in Kolossä, und seine Familie gerichtet. — Philemon war reich und bewährt durch seinen Eifer für die Sache des Christentums und durch werktätige Liebe gegenüber den Glaubensgenossen. Sein Haus diente einem Teile der Gemeinde zum Versammlungsort.[4] — Sehr wahrscheinlich von Paulus in Ephesus zum Christentum bekehrt,[5] war er wohl mit Epaphras Mitbegründer der Gemeinde in Kolossä geworden.

Zusatz. Die in der Adresse genannte Appia war Philemons Frau. Der ebenfalls genannte Archippus, der wohl in Abwesenheit des Epaphras der Gemeinde vorstand,[6] wird nicht selten als Sohn Philemons angesehen.[7]

II. 1. Dem genannten Philemon war ein heidnischer Sklave entlaufen, Onesimus mit Namen, und hatte ihm schweren Schaden zugefügt.[8] — Derselbe war nach Rom gezogen, wurde von Paulus für das Christentum gewonnen und leistete dem Apostel gute Dienste. Doch wollte und konnte ihn Paulus gegen den Willen seines Herrn nicht zurückbehalten.[9]

---

[1] Einleitung, I, 324.

[2] v. Soden (Urchristl. Literaturgeschichte, S. 54): Das Ganze ist ein kleines Kabinettstück intimer Briefstellerei eines uns sonst nur auf den Höhen seines weltgeschichtlichen Wirkens begegnenden Heros, der uns auf eigenartige Weise von seiner an Geist und Herz gleich überragenden Größe überführt.

[3] Vgl. Keppler, Tübinger Quartalschrift, 1891, 218 ff.

[4] 1. 2. 5—7. — [5] 19. — [6] Kol. 4, 17.

[7] Auch Zahn teilt diese Meinung. Vgl. dagegen Belser, Einleitung, 522.

[8] 18. — [9] 13 f.

2. Als er nun Tychicus nach Kolossä sandte, gab er ihm Onesimus zum Begleiter und händigte diesem ein Empfehlungsschreiben an Philemon ein, das ihm Straflosigkeit und Freiheit verschaffen sollte.[1]

III. Der Brief wurde zur Zeit der Absendung des Epheser- und Kolosserbriefes in Rom geschrieben.

## 5. Der Hebräerbrief.[2]

### § 135. Inhalt.

I. Nach dem hl. Thomas wird der Brief, abgesehen vom Eingang (1, 1—3) und Schluß (13, 18—25), meist in einen hauptsächlich dogmatischen (1, 4—10, 18) und einen spezifisch paränetischen Teil (10, 19—13, 17) gegliedert. — Der dogmatische Teil erweist (nebst zahlreichen eingeflochtenen Ermahnungen) in drei Abschnitten „excellentiam novi ad vetus testamentum per excellentiam Christi quantum ad tres personas solemnes in ipso vetere testamento contentas, sc. angelos, per quos lex tradita est, Moysen, a quo vel per quem data est, et sacerdotium, per quod ministrabatur“.[3]

II. Der Brief beginnt mit der Gegenüberstellung der unvollkommenen alttestamentlichen Gottesoffenbarung in den Propheten[4] und der vollkommenen neutestamentlichen Offenbarung im Sohne. Des Sohnes Stellung und Wesen, sein Wirken als Gott und Gottmensch, seine gottmenschliche Verherrlichung zur Rechten des Vaters wird in wenigen erhabenen Worten geschildert (1, 1—3). — So wird gleich zu Beginn die Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten in einem großartigen Bilde ins volle Licht gestellt.

Dogmatischer Teil. 1. Der Vorrang Christi, des Mittlers des Neuen Bundes, vor den Engeln, den Ordnern des Alten Bundes.

a) Christus ist Sohn Gottes, den die Engel anbeten. Er ist ewiger König zur Rechten des Vaters, der Schöpfer des Universums, die Engel sind dienende Geister (1, 4—14). — Hieraus folgt die Notwendigkeit, dem Evangelium noch vollkommener als dem Gesetze zu gehorchen. Die Vernachlässigung des christlichen Heiles zieht schwerere Folgen nach sich als die Übertretung des alttestamentlichen Gesetzes (2, 1—4).

b) Die Erniedrigung Christi im Erdenleben steht seiner Erhabenheit nicht entgegen. Wohl war er auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, doch ist ihm allein, und zwar gerade um seines Todesleidens willen, das Reich Gottes übergeben (2, 5—9). Auch geziemte es sich, daß er als Urheber unseres Heiles in allem den Brüdern

---

[1] 12. 17. 21.

[2] Neuere Kommentare: Bisping² (1864); Zill (1874); Westcott (1989); Schaefer (1893); Seisenberger (1909); Rohr (1916); Graf (1918).

[3] Thomas, In Hebr., l. 1.

[4] Vgl. Holzmeister, S.J., in Zeitschrift für kath. Theologie, XXXVII, 805 ff.

ähnlich wurde, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester zu sein (2, 10—18).

2. Erhabenheit Christi über Moses, den Mittler des Alten Bundes (3, 1—6). — Christus ist über Moses in dem Grade erhaben, als der Baumeister mehr ist als das von ihm erbaute Haus, der Schöpfer größer als das Geschöpf, der Sohn des Hauses größer als der Diener. — Darum mögen die Leser sich vor dem Unglauben und Abfall warnen lassen, damit sie nicht von der verheißenen Gottesruhe ausgeschlossen werden, wie die Israeliten in der Wüste wegen ihres Unglaubens von der Ruhe des Gelobten Landes ausgeschlossen wurden. Vielmehr sollen sie sich beeilen, in die Gottesruhe einzugehen. Denn Gottes Wort ist lebendig und wirksam, und wir haben es mit dem allwissenden Gott und Richter zu tun (3, 7—4, 13).

3. Eine kurze Ermahnung zum Festhalten am Bekenntnisse Christi, unseres großen und barmherzigen Hohenpriesters (4, 14—16), leitet zur ausführlichen Darstellung der Erhabenheit Christi über das alttestamentliche Priestertum über.

a) Christus ist wahrer Hoherpriester, denn er ist gleich Aaron von Gott berufen und besitzt alle Eigenschaften eines solchen. Er ist Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek (4, 1—10). — Wiederum wird eine längere Paränese eingeschoben. Der Verfasser rügt die geistige Trägheit der Leser und ihren Rückschritt, so daß sie statt der festen Speise der Milch bedürfen (5, 11—14). Doch will er sie zur größeren Reife führen. Drohend und warnend verweist er auf die furchtbare Folge eines Abfalles vom Glauben (6, 1—8). Er gibt der Zuversicht Ausdruck, der gerechte Gott werde ihnen in Ansehung ihrer bewährten Nächstenliebe die Gnade des beharrlichen Glaubens geben. Er ermuntert sie nach dem Vorbilde Abrahams zur Vollkommenheit der Hoffnung auf den verheißenen Eintritt in den Himmel, wohin uns Jesus, der ewige Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek, vorangegangen (6, 9—10).

b) Christus ist Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek, weil alles, was die Heilige Schrift über den Priesterkönig Melchisedek berichtet, seine vollkommene Erfüllung in Christus findet (7, 1—3).

c) Das Priestertum Christi nach der Ordnung des Melchisedek ist aber unendlich erhaben über das levitische Priestertum des Alten Bundes.

Denn: $\alpha$) Melchisedek ist erhaben über Abraham und die Leviten (7, 4—10). — $\beta$) Durch das Priestertum Christi wurde das levitische Priestertum (weil es nicht zur Vollendung führte) samt dem Mosaischen Gesetze, auf dem es beruhte, aufgehoben (7, 11—19). — $\gamma$) Die vielen Leviten wurden ohne Eidschwur Priester, waren sterbliche und sündhafte Menschen, Christus aber ist durch göttlichen Eidschwur ewiger Hoherpriester und hat als der Allerheiligste durch Hingabe seiner selbst ein einmaliges vollkommenes Opfer für die Sünden des Volkes dargebracht (7, 20—28). — $\delta$) Christus ist Hoher-

priester im wahren Allerheiligsten zur Rechten des Vaters; die Opferstätte der Leviten ist mit ihren Opfern nur ein Schatten des himmlischen Zeltes (8, 1—5). — ε) Christus ist der Mittler eines neuen, schon von Jeremias vorherverkündeten Bundes, der auf besseren Verheißungen beruht als der Alte Bund (8, 6—13). — ζ) Der Gottesdienst in der Stiftshütte war nur vorbildlich und die zahlreichen Opferzeremonien bewirkten keine wahre Reinigung und Heiligung. Christus aber hat durch das Opfer seines Blutes die Erlösung für alle und für immer vollbracht (9, 1—14). — η) Durch Christi freiwilligen Opfertod ward der Neue Bund wie durch ein Testament besiegelt. Wie der Alte Bund unter Besprengung mit Blut geschlossen wurde, so der Neue Bund durch das Opferblut Christi (9, 15—28). — ϑ) Durch Christi Opfer sind die alttestamentlichen Opfer aufgehoben, weil wir durch dasselbe ein für allemal geheiligt und zur Vollendung gebracht sind, wie es Jeremias voraus verkündet (10, 1—18).

Paränetischer Teil. 1. Die Leser werden insbesondere zur Treue im Glauben ermahnt.

a) Da den Gläubigen durch Christi Blut der Eingang in den Himmel geöffnet ist und sie in Christus einen so erhabenen Hohenpriester haben, so müssen sie am lebendigen Glauben vertrauensvoll festhalten, sich gegenseitig aneifern zu Liebe und zu guten Werken und dürfen sich ja nicht von der Gemeinde trennen (10, 19—25).

b) Wer abfällt, den erwartet ein schreckliches Strafgericht des lebendigen Gottes (10, 26—31).

c) Die Erinnerung an schon bestandene Leiden und Verfolgungen möge sie ermuntern zur standhaften Ausdauer. So werden sie nach einer kleinen Weile der Verheißungen teilhaftig werden und ihre Seele retten (10, 32—39).

d) Mögen sie sich ferner die große Schar der Gerechten des Alten Bundes vor Augen halten und ihrer Großtaten gedenken, die sie im Glauben vollbracht (11, 1—40).

e) Mögen sie auch auf Jesus schauen, den Vorgänger und Vollender des Glaubens, der freiwillig das Kreuz erduldete und nunmehr zur Rechten Gottes thront (12, 1—3).

f) Mögen sie endlich nicht vergessen, daß Gott jene, die er als Kinder liebt, züchtigt, um sie zum ewigen Heile zu führen (12, 4—11).

g) Darum sollen sie sich aufraffen und mutig auf dem rechten Wege fortschreiten, nach Frieden und Heiligung trachten und darauf achten, daß keiner das böse Beispiel des Abfalles gebe. Keiner verscherze seine Auserwählung wie Esau. Die Gläubigen sind nicht Mitglieder des Sinaibundes, sondern Angehörige des himmlischen Jerusalem. Mögen sie sich hüten, untreu zu werden und sich noch schwerere Strafen zuzuziehen als die Israeliten in der Wüste; vielmehr sollen sie dankbar sein, Gott dienen und ihm zu gefallen suchen (12, 12—29).

2. Daran schließen sich noch Einzelermahnungen zur Bruderliebe, Gastfreundschaft, zur Sorge für die Gefangenen, zur Keuschheit und Genügsamkeit. Die Leser sollen ferner ihrer früheren Lehrer eingedenk bleiben, das Beispiel ihrer Glaubenstreue in der Gnade Christi nachahmen, sich nicht durch fremdartige Lehren verführen lassen und an den Opferspeisen der Juden nicht teilnehmen. Sie haben ja selbst eine Opferspeise, an der die Juden keinen Anteil haben. Deshalb hat Christus außerhalb der Stadt gelitten. — Endlich werden sie ermahnt, gern mit Jesus Schmach zu leiden, Gott immer zu preisen und zu danken, im Wohltun zu verharren, den Vorgesetzten willig zu gehorchen und ihnen ihre Pflicht zu erleichtern (13, 1—17).

Im Schlusse bittet der Verfasser um das Gebet der Leser, erfleht für sie alles Heil von Gott und verspricht sein und des Timotheus baldiges Kommen. Es folgen Grüße und Segenswunsch.

III. Über die Bedeutung des Briefes äußert sich Zill[1] unter anderem: „Der Brief ist im ganzen und einzelnen, vorzugsweise aber in seinen dogmatischen Abschnitten für die christliche Wissenschaft, zunächst für die spekulative Dogmatik von unschätzbarem Werte. In keiner neutestamentlichen Schrift wird das Verhältnis des Alten und Neuen Bundes so tief und allseitig behandelt, in keiner die Erhabenheit Christi über die Organe der alttestamentlichen Offenbarung und des levitischen Priestertums so gründlich und systematisch dargelegt, in keiner die Wirklichkeit und Notwendigkeit des himmlischen Opfers Christi und dessen Identität mit dem Kreuzesopfer so glänzend und überzeugend entfaltet, wie im Briefe an die Hebräer. — Der Hebräerbrief ist die schönste und tiefste Apologie der katholischen Opfertheorie. In der Lehrabhandlung über Christi Hohespriestertum und Opfer liegt die hohe dogmatische Bedeutung des Briefes."

## § 136. Die Echtheit.[2]

I. 1. In allen Sammlungen und in den meisten Verzeichnissen der neutestamentlichen kanonischen Bücher findet sich unter den Paulinen ein Schriftwerk, das den Titel Hebräerbrief (πρὸς Ἑβραίους)[3] führt und das im Tridentinischen Kanon ausdrücklich als Brief des hl. Paulus bezeichnet wird.

2. Es unterscheidet sich aber dieser Brief äußerlich mehrfach von allen übrigen Paulinischen Briefen.

---

[1] Der Brief an die Hebräer (1879), III. XL.

[2] Vgl. Heigl, Der Verfasser und die Adresse des Briefes an die Hebräer (1905). Siehe Anhang VI.

[3] Der Titel begegnet bereits bei Pantänus (Eusebius, Hist. Eccl. VI, 14), Klemens Alexandrinus (Eusebius, III, 38) und Tertullian (De pudic., 20).

a) Es fehlt ihm die Briefadresse und Danksagung.[1] Das Schreiben beginnt sogleich mit der Lehrentwicklung. Es fehlt ferner fast ganz die Briefform. Er gleicht mehr einer regelrechten Homilie. Nur der Schluß zeigt Briefcharakter.

b) Eigentümlich ist die Zitation alttestamentlicher Schriftworte. Diese werden vorwiegend wörtlich nach der Septuaginta, und zwar nach dem Codex Alexandrinus angeführt, während Paulus oftmals frei nach dem Hebräischen oder der Septuaginta zitiert.[2] Hiebei fehlen die häufigen paulinischen Zitationsformen: *γέγραπται, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἡ γραφὴ λέγει* gänzlich, und erscheint auch der Sohn Gottes als Subjekt der Anführung.[3]

c) Vor allem aber steht der Brief in Sprache und Stil trotz einzelner Hebräismen[4] einzig da. Schon der Wortschatz weist mehr als 168 Hapaxlegomena und in der neutestamentlichen Gräzität ungewöhnliche Wortbildungen auf.[5] — Der Stil zeigt rhetorischen Schmuck.[6] Der Satzbau ist schön und regelrecht, selbst die Perioden sind abgerundet, was auf einen Verfasser mit rednerischer Schulung hinweist. Die der paulinischen Diktion charakteristisch eigentümlichen dialektischen Formeln fehlen.

II. Trotz der aufgeführten formellen Eigentümlichkeiten des Briefes, die das christliche Altertum kannte und erwog, bezeugt die Überlieferung der orientalischen Kirche einhellig seinen (unmittelbar oder mittelbar) paulinischen Ursprung, beziehungsweise sein kanonisches Ansehen. — 1. In der alexandrinischen Kirche teilen Klemens und Origenes, dieser unter Berufung auf die Überlieferung aus alter Zeit,[7] den von ihnen oft gebrauchten Brief,[8] ebenso wie ihr Vorgänger Pantänus (180) und alle nachfolgenden Zeugen[9] ohne den leisesten Zweifel dem Apostel Paulus zu. — Nur ist Klemens[10] der Ansicht, der Brief sei vom Apostel hebräisch abgefaßt und von Lukas ins Griechische übersetzt worden, woher es komme, daß sich in der Übersetzung einerlei Ton und Färbung wie in der Apostelgeschichte finde. Seinen Namen habe Paulus aus dem Grunde nicht beigesetzt, weil die Hebräer voll Vorurteil und Argwohn gegen

---

[1] Die Ansicht Overbecks (Zur Geschichte des Kanons, 1880), die Adresse sei bei der Aufnahme des Briefes in den Kanon beseitigt worden, bedarf keiner Widerlegung. Vgl. Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes (1906), 7.

[2] Vgl. 1, 13 mit 1 Kor. 15, 25; 1, 7. 8; 10, 5 ff.

[3] 2, 12 f.

[4] 4, 12; 6, 1.

[5] Vgl. Heigl, 249 ff.

[6] Vgl. Blaß, Der Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rhythmen, 1903. Dazu Zeitschrift für kath. Theologie, 1905, 1 ff.; 1912, 397.

[7] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 25. Vgl. hiezu Heigl, 9 f.

[8] Vgl. Dausch, Der neutest. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien (1894), 21; Origenes, Comm. in Joh., 2, 6; 10, 11; In Ps. 4, 7; 8, 6 u. ö.

[9] Siehe die Belege bei Schaefer, Kommentar, 8.

[10] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 2.

ihn gewesen.[1] — Origenes[2] dagegen hält für seine Person zwar die Gedanken (τὰ νοήματα) des Briefes für paulinisch, ist aber im Hinblick auf seine sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten überzeugt, daß ein anderer (ein Schüler Pauli) die Gedanken des Apostels in ihre äußere Form gekleidet habe. Wenn daher eine Gemeinde den Brief als paulinisch achte, so verdiene sie auch hierin Anerkennung; denn die Alten hätten ihn nicht ohne Grund als paulinisch überliefert. Wer ihn aber wirklich geschrieben, das wisse Gott. Von einigen werde teils der römische Bischof Klemens, teils der Evangelist Lukas als solcher genannt.

Zusätze. 1. Die Meinung des Klemens Alexandrinus, der Brief sei von Paulus hebräisch abgefaßt und sodann von einem andern ins Griechische übersetzt worden, fand bis auf unsere Tage zahlreiche Verteidiger.[3]

2. Da aber bereits Origenes auf die ursprünglich aramäische Abfassung des Briefes verzichtet, so erhellt, daß diesbezüglich keine sichere Überlieferung existierte, und die meisten Gelehrten halten auch aus inneren Gründen entschiedenst an der griechischen Ursprache des Schreibens fest. Man beruft sich hiebei mit Recht[4] insbesondere auf den ausschließlichen Gebrauch der Septuaginta selbst bei Schriftstellen, die vom hebräischen Texte stark abweichen, und auf die der Verfasser seine Argumentation stützt.[5] Speziell wird geltend gemacht, daß 9, 15ff. der ganze Beweis sich auf der Bedeutung des griechischen διαθήκη aufbaue.[6]

2. Der Glaube an den paulinischen Ursprung, beziehungsweise an das kanonische Ansehen des Hebräerbriefes wird auch für die ägyptische[7], palästinensische[8], zyprische[9], kappadokische[10], antiochenische[11] ostsyrische[12] und georgische[13] Kirche bezeugt. Die ältesten griechischen Handschriften enthalten den Brief unter den Paulinen.[14]

---

[1] Pantänus (Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14) meint, Paulus nenne sich als Apostel der Heiden nicht.

[2] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 25, 11—14.

[3] Z. B. Eusebius (Hist. Eccl., III, 38, 2), Theodoret, Hieronymus (De vir. ill., 5; vgl. dagegen Praef. ad Dam.); Glossa ordinaria, Corn. a Lap.; Reithmayr (Einleitung), Pánek (Kommentar, 1882), Seisenberger (Kommentar, 1909); auch Protestanten, wie Biesenthal (1878).

[4] Auf das Bedürfnis der Leser sich zu berufen (Kaulen) verbietet Apg. 21, 40.

[5] Vgl. 1, 7; 2, 6—8; 10, 5ff. — [6] Vgl. Zill, XVIff.

[7] Die sahidische und bohairische Übersetzung. Vgl. Gregory, Textkritik, II, 531, 543f.

[8] Cyrill, Kat. 4, 36; 10, 18; 15, 28; 17, 20; Eusebius, Hist. Eccl., II, 17; III, 3, 5 (τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες). Vgl. III, 25, 1 trotz VI, 13.

[9] Epiphanius, Haer., 42, 12.

[10] Gregorius Naz., De gen. script., 35; Basilius, Adv. Eun., I, 14, 18. 20. Gregorius Nyss., Adv. Eun., I.

[11] Theophilus, Ad Autol., II, 25; Conc. Antioch., 264 (Mansi, I, 1038); Chrysostomus, Theodoret.

[12] Jakob Nisib., Ephräm., Peschitta.

[13] Vgl. Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1911, 349.

[14] ℵABC nach Thessal. Vgl. Gregory, II, 857f.

3. Der hl. Hieronymus[1] faßt die kirchliche Anschauung des Ostens mit den Worten zusammen: Illud nostris dicendum est, hanc epistulam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi.[2]

III. Eine zum Teil andere Aufnahme fand der Brief im Okzident. — 1. In Rom zählt um 200 weder der Presbyter (?) Gaius[3] noch Hippolyt[4] den Hebräerbrief unter die Paulinen. Gleichwohl benutzt ihn Hippolyt im Danielkommentar kaum weniger als die Paulinen.[5] Andererseits läßt sich der Gebrauch des Briefes, und zwar als einer apostolisch-autoritativen Schrift ebensowenig bei Justin[6] bestreiten als bei Klemens Romanus, der ihn häufig genug[7] ausschrieb, da ja beide ihn genau so benutzen wie andere apostolische Schriften. — Allerdings kann nun an sich hieraus nicht gefolgert werden, daß sie als Verfasser des Briefes, den sie nicht nennen, Paulus ansahen. Aber es kann auch nicht das Gegenteil gefolgert werden, sie nennen ja auch bei Zitation anderer neutestamentlicher Schriften den Autor nicht. Im Zusammenhalte mit der alexandrinischen Tradition werden Justin und Klemens als indirekte Zeugen für Paulus zu gelten haben.

2. Dasselbe wird sich über Irenäus behaupten lassen. Irenäus kannte zweifelsohne den Brief und benutzte ihn in seinem Hauptwerke, freilich ohne den Verfasser zu nennen, an zwei Stellen.[8] Eusebius bezeugt, daß derselbe in dem Buche *διαλέξεων διαφόρων* von ihm Gebrauch machte,[9] und es läßt sich durch nichts erweisen, daß er ihn als ein anonymes Schreiben zitierte.[10] Es steht der Annahme nichts entgegen, daß Irenäus den Brief in Kleinasien kennenlernte, wo als der Verfasser Paulus galt.[11]

3. In Nordafrika stand der Brief nicht im Muratorischen Kanon.[12] Tertullian[13] zitiert ihn zwar, schreibt ihn aber dem Barnabas

---

[1] Ad Dard., ep. 129, 3.

[2] Erst mit den Arianern begann im Orient und bei den Griechen die Bestreitung des paulinischen Ursprungs. Vgl. Epiphanius, Haer. 69, 37; Theodoret, In Hebr. Argum.

[3] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 20, 3. Vgl. hiezu Photius, Bibl. Cod. 48.

[4] Photius, Bibl. Cod. 121.

[5] Vgl. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts (1897), 25.

[6] Apol. I, 12, 63 (3, 1); Dial., 13 (9, 13. 14); 33 (8, 8ff.; 7, 1ff.).

[7] Z. B. Ad Cor. 36, 2—5 (1, 3. 5; 7, 13); 5, 1 (12, 24). Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., III, 38, 2; Hieronymus, De vir. ill., 15. Vgl. Harnack, Chronologie, 475; Keil, Kommentar (1885), 397.

[8] Siehe S. 97. — [9] Hist. Eccl., V, 26.

[10] Vgl. Harnack in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1900, 23; Wrede, a. a. O. 78.

[11] Heigl, 18. — Die Notiz des Stephanus Gobarus (bei Photius, Bibl. 232), Irenäus habe den paulinischen Ursprung des Briefes geleugnet, beruht wohl auf Irrtum, da Eusebius hierüber schweigt.

[12] Vgl. S. 46. — [13] De pudic., 20.

zu. Cyprian[1] kennt nur sieben Paulinische Gemeindebriefe und erwähnt den Hebräerbrief nirgends. — Indes verwechselte Nordafrika anscheinend den Hebräerbrief mit dem Barnabasbriefe.[2] Oder sollte hier nur seine formelle Abfassung dem Barnabas zugeschrieben worden sein?

4. Hieronymus berichtet, daß viele Lateiner an der Paulinischen Abfassung des Briefes zweifeln. Auch Augustinus weiß hievon. Trotzdem anerkennen beide nicht bloß das kanonische Ansehen, sondern auch den paulinischen Ursprung desselben.[3]

Resultat: Der teilweisen Nichtanerkennung des paulinischen Ursprungs und kanonischen Charakters des Hebräerbriefes seitens einzelner abendländischer Kirchenväter und Kirchenschriftsteller kommt gegenüber dem allgemeinen Glauben des Morgenlandes und speziell gegenüber der bestimmten Tradition der alexandrinischen Kirche im 2. und 3. Jahrhundert keineswegs eine entscheidende Bedeutung zu. Die Zurückhaltung und die Bedenken im Abendlande erklären sich leicht daraus, daß zeitweilig und lokal der paulinische Ursprung des Briefes wegen seiner Eigentümlichkeiten nicht völlig sicher stand. Dazu kam in späterer Zeit der Mißbrauch, den die Novatianer mit dem Briefe (6, 4ff.)[4] machten.

IV. Seit dem 4. Jahrhundert anerkennt auch die abendländische Kirche einmütig das kanonische Ansehen und die paulinische Autorschaft des Briefes. — 1. Hiefür legen Hilarius Pictaviensis, Lucifer von Calaris und Ambrosius[5] als die ersten Zeugenschaft ab. Es folgen die kirchlichen Entscheidungen auf den Synoden von Hippo und Karthago, im Decretum Damasi, im Briefe des Papstes Innozenz I. an Exsuperius und im sogenannten Decretum Gelasianum.[6] — 2. Vom Ausgange des 5. Jahrhunderts an bis zum 16. Jahrhundert herrschte die vollste Übereinstimmung. Alle jüngeren lateinischen Schriftsteller und alle Scholastiker halten am paulinischen Ursprung des Briefes fest, wenn sie auch die Bedenken der früheren Jahrhunderte kennen.[7]

V. Der Lehrinhalt des Briefes ist in allem Wesentlichen echt paulinisch.[8] — So begegnet die der Beweisführung im Hebräerbriefe zugrunde liegende Auffassung vom unvollkommenen, schattenhaften und typischen Charakter des Alten Bundes, der im Neuen, besseren Bunde seine Erfüllung gefunden, in gleicher Weise in den anerkannt

---

[1] Adv. Jud., 1, 20; De exh. martyr., 11. Siehe aber oben S. 47, Anm. 1.

[2] Im Catalogus Claromontanus (vgl. S. 54) steht mitten unter den neutestamentlichen Schriften die Epistula Barnabae. Nun ist aber die angegebene Zahl der Sinnzeilen (DCCCL) genau die des Hebräerbriefes, während der eigentliche Barnabasbrief über 1300 zählt. Vgl. Kaulen, I$^5$, 49.

[3] Vgl. Hieronymus, In Matth. 26, 9; Ad Paul., ep. 53; Ad Dard., ep. 129; Augustinus, De doctr. christ., II, 13; De civ. Dei, XVI, 22.

[4] Vgl. Philastrius († 387), Haer., 89.

[5] Siehe die Belege bei Schaefer, Kommentar, 10.

[6] Siehe 55f. — [7] Vgl. Cornely, Introd., III, 527f.

[8] Vgl. Zill, XXIf.; Belser, Einleitung$^2$, 571f.; Schaefer, Kommentar, 14f.; Heigl, 51ff.

Paulinischen Schriften.[1] — Dieselbe Übereinstimmung findet sich bezüglich der christologischen Darlegungen.[2] Nicht anders verhält es sich mit der Lehre von der Wiederkunft des Herrn,[3] von den Wirkungen des freiwilligen stellvertretenden Kreuzestodes Christi[4] und der fortdauernden Tätigkeit Christi im Himmel.[5] Auch die Idee des Priestertums Christi und der Opfercharakter seiner Selbsthingabe ist dem Apostel keineswegs fremd.[6] Die paulinische Rechtfertigungslehre fehlt im Briefe ebensowenig[7] wie die Lehre von der Auferstehung der Toten.[8] — Außerdem berührt sich der Brief in zahlreichen einzelnen Wendungen, Gedanken[9] und Schriftzitaten[10] mit den Paulinischen Homologumena, spezifisch paulinische Ausdrücke kehren in ihm wieder.[11] Dazu kommt der durchaus paulinische Schluß. — Endlich können unpaulinische und der Theologie des Apostels widersprechende Lehranschauungen nicht nachgewiesen werden.[12]

VI. 1. Obwohl nun der unmittelbare paulinische Ursprung des Hebräerbriefes in Anbetracht seines Lehrinhaltes und in Hinsicht auf die Überlieferung auch gegenwärtig noch vereinzelt verteidigt wird,[13] so hält doch wegen seiner sprachlich-stilistischen Sonderheiten auch die übergroße Mehrheit der katholischen Forscher der neueren und neuesten Zeit mit Origenes nur an der mittelbar paulinischen Abfassung fest.[14] Einer der Schüler und Mitarbeiter habe den Gedanken des Apostels die äußere Form gegeben.

2. Wer der Konzipient des Briefes gewesen, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Bei Berücksichtigung der Überlieferung können wohl nur Klemens Romanus, Lukas und Barnabas in Betracht kommen.[15] Katholischerseits wird meist Klemens Romanus als solcher angesehen, und zwar unter Berufung auf die große Verwandtschaft, die dessen Korintherbrief nach Inhalt und Form mit dem He-

---

[1] Vgl. 7. 3. 18. 19; 8, 5f.; 9, 10; 10, 1 mit Kol. 2, 17; Röm. 8, 3; 1 Kor. 10, 1ff.; Gal. 3, 19. 21. 24; 4, 3. 9. 22ff.

[2] Vgl. 1, 2ff.; 2, 7ff.; 5, 7ff.; 12, 2 mit Röm. 11, 36; 1 Kor. 8, 6; 15, 27; Gal. 4, 4; Kol. 1, 16; Eph. 1, 20; Phil. 2, 5—11 (Nisius, S. J., in Bibl. Zeitschrift, XIV, 44ff.).

[3] Vgl. 10, 25. 37; 1 Thess. 5, 4.

[4] Vgl. 2, 14f.; 2, 9; 9, 28 mit 1 Kor. 15, 54ff.; Kol. 2, 15; Gal. 1, 4; Phil. 2, 9.

[5] Vgl. 8, 1ff.; 9, 24 mit Röm. 5, 10; 8, 34.

[6] Vgl. 9, 14; 10, 10. 12. 14 mit 1 Kor. 5, 7; Gal. 2, 20; Eph. 5, 2.

[7] 10, 38; 11, 7ff.

[8] 13, 20.

[9] Siehe die Belege bei Schaefer, Kommentar, 14.

[10] Vgl. 10, 30 mit Röm. 12, 19; 10, 38 mit Röm. 1, 17.

[11] Vgl. 4, 12; 5, 12ff.; 9, 28 mit Eph. 6, 17; 1 Kor. 3, 1. 2; 1, 7; Röm. 8, 19. 23. 25.

[12] Vgl. Keil, a. a. O. 408.

[13] Zum Beispiel von Heigl, a. a. O.

[14] Diese Ansicht verteidigten schon Bellarmin (De verbo Dei, I, 17) und Estius (In Hebr., Prol.).

[15] Vgl. Hieronymus (De vir. ill., 5): Epistula ... creditur vel Barnabae juxta Tertullianum vel Lucae evangelistae juxta quosdam vel Clementis romanae postea ecclesiae episcopi, quem ajunt ipsi adjunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone.

bräerbrief aufweist.[1] Andere machen für Lukas die Übereinstimmung der Diktion im Hebräerbriefe und in den Lukanischen Schriften geltend.[2] Aber auch Barnabas fand seine Verteidiger.[3] — Neuestens kam namentlich in Hinsicht auf die Kenntnis der Werke Philos, die der Verfasser des Briefes verrate, Apollos als Konzipient wieder zu Ehren.[4]

3. Sehr wahrscheinlich schloß der Konzipient mit 13, 21. Paulus aber fügte eigenhändig die folgenden Zeilen bei und adoptierte dadurch das ganze Schreiben als das seinige.

Zusätze. 1. Akatholischerseits wird noch gegenwärtig von einigen der unmittelbar paulinische Ursprung des Briefes verteidigt.[5] Andere halten an der mittelbar paulinischen Abfassung fest und sehen meist in Lukas oder Barnabas den Konzipienten. Die meisten leugnen die paulinische Autorschaft, indem sie teils das Schreiben dem Apollos, Lukas, Barnabas, Silas oder sogar dem Ehepaar Aquila und Priscilla[6] zuteilen, teils überhaupt auf jede Benennung des Verfassers verzichten.[7]

2. Die gegen die Echtheit des Briefes immer wieder vorgebrachten Einwände[8] vermögen die Überzeugung von seinem paulinischen Ursprung nicht zu erschüttern.[9] — Die Anonymität des Schreibers haben bereits Pantänus und Klemens Alexandrinus genügend erklärt. — Die Schwierigkeiten, die sich aus Sprache und Stil, aus der Behandlungsweise der alttestamentlichen Zitate und aus 2, 3[10] gegen die paulinische Autorschaft zu ergeben scheinen, sind bei Annahme der formellen Abfassung durch einen Apostelschüler gegenstandslos. — Wenn einzelne spezifisch paulinische Lehrsätze im Briefe nicht näher entwickelt werden, wie zum Beispiel die Lehre von der Totenauferstehung und von der Rechtfertigung aus dem Glauben, oder fehlen, wie die Berufung der Heiden, die Einheit aller in Christus, und wenn anderswo nur angedeutete Ideen hier eine ausführliche Erörterung finden, wie die Idee vom Priestertum und Opfer Christi, so erklärt sich dies aus dem besonderen Zwecke des Briefes

---

[1] So neuestens Kaulen, Cornely und Seisenberger, Rohr, 4f. Vgl. Hieronymus (De vir. ill., 15): Quae (Ep. ad Cor.) mihi videtur characteri epistulae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistula non solum sensibus, sed juxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est. Vgl. auch Eusebius, Hist. Eccl., III, 38, 3.

[2] So Hug, Döllinger und Zill. Vgl. Klemens Alexandrinus bei Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 2.

[3] Ad. Maier.

[4] Belser, Einleitung², 576ff.; Holzmeister, in Zeitschrift für kath. Theologie, XLI, 134f.; Rohr, 4f. Diese Hypothese (Luthers) war bei den Protestanten lange Zeit die herrschende. Vgl. dagegen Heigl, 136ff.; Wrede, a. a. O. 82. Chapman (Revue Bénédictine, 1905, 50ff.) zieht auch Aristion als Verfasser in Betracht.

[5] Vgl. Kühn, NKZ., 1896, 7.

[6] Harnack, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1900, 1. Vgl. dagegen Belser, Einleitung², 589f.

[7] Vgl. hierüber B. Weiß, Einleitung³, 316ff.

[8] Vgl. z. B. Lünemann in Meyers Handbuch, 13. Bd.

[9] Vgl. Schade im Kölner Pastoralblatt, 1916, Nr. 3. 4. 6.

[10] Vgl. Estius zur Stelle.

und aus den besonderen Bedürfnissen der Adressaten. — Die angebliche Abhängigkeit von Philo reduziert sich auf vereinzelte Ähnlichkeiten im Ausdrucke, die weiters nichts beweisen, als daß beide aus derselben Quelle der alttestamentlichen Weisheitsbücher, aber in wesentlich verschiedener Weise geschöpft haben.[1] — Wer im Briefe Unkenntnis der Kulteinrichtungen des Tempels in Jerusalem[2] finden will und aus diesem Grunde die Abfassung dem Apostel abspricht, zeigt nur seine eigene Unwissenheit, da ja der Verfasser von dem im Gesetze vorgeschriebenen Kulte der Stiftshütte redet.

## § 137. Die Adressaten.

I. Die übergroße Mehrzahl der katholischen Erklärer hält trotz mancher Schwierigkeit bis heute daran fest, daß der Hebräerbrief für die christlichen Gemeinden in Jerusalem und Palästina bestimmt war.[3]

II. Die hauptsächlichsten Gründe für diese Annahme sind folgende: 1. Der Brief ist an Judenchristen gerichtet. Das beweisen nicht nur einzelne Aussagen und Ausdrücke,[4] dies ergibt sich auch aus der Vertrautheit mit den alttestamentlichen heiligen Schriften und aus der genauen Kenntnis der Gesetze, Einrichtungen und Gebräuche des alttestamentlichen Kultus,[5] die im ganzen Briefe bei den Lesern vorausgesetzt wird, wie aus der umfassenden Benutzung der Geschichte Israels.[6] — 2. Er wendet sich an geschlossene judenchristliche Gemeinden. Denn der Verfasser redet von Vorstehern und gottesdienstlichen Versammlungen.[7] Er verspricht, mit Timotheus bald zu den Lesern zu kommen.[8] — 3. Diese Gemeinden waren rein judenchristliche Gemeinden, da nicht nur jeder Hinweis auf Heidenchristen und das Verhältnis der Juden zu denselben fehlt, sondern auch Heidenchristen durch den Inhalt direkt ausgeschlossen erscheinen.[9] — 4. Ungemischt judenchristliche Gemeinden bestanden in der apostolischen Zeit wohl nur in Palästina.[10] — 5. Demnach konnten auch jene, die dem Briefe den alten Titel πρὸς Ἑβραίους gaben, als Leser nur die Judenchristen Palästinas gedacht haben, wobei es belanglos bleibt, ob sie den Titel im weiteren oder engeren Sinne faßten.[11]

III. Auch die historischen Voraussetzungen des Briefes stützen diese Annahme. Die Gläubigen, zu denen der Apostel spricht, waren von

---

[1] Schaefer, Kommentar, 15. Vgl. auch Trenkle, Einleitung, 94.

[2] 7, 27; 9, 4. Vgl. hiezu Schaefer, Kommentar; Cornely, Introd., III, 538f. — Zahn, Einleitung, II³, 159.

[3] Vgl. die Angaben bei Schaefer, Kommentar, 18.

[4] 1, 1; 2, 16; 4, 6; 9, 19f.; 13, 9ff.

[5] Vgl. z. B. 8, 3ff.; 9, 9ff. 25; 10, 1ff. 11; 13, 11.

[6] 4, 1ff.; c. 11. — [7] 13, 7. 17. 24; 10, 25. — [8] 13, 23.

[9] Vgl. Belser, Einleitung², 578f. — Zahn, Einleitung, II³, 132f.

[10] Vgl. Keil, Kommentar, 419; B. Weiß, Einleitung, 327.

[11] Ἑβραῖοι im weiteren Sinne sind geborene Juden im Gegensatz zu den Ἕλληνες (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5). Im engeren Sinne bezeichnet das Wort aramäisch redende Juden im Gegensatz zu den Hellenisten (Apg. 6, 1; 9, 29).

den Uraposteln im Glauben befestigt worden.[1] Sie stehen schon lange im Christentum, so daß sie der Zeit nach Lehrer sein sollten.[2] Ihre ersten Vorsteher haben bereits den Martertod erlitten.[3] Sie selbst haben in früheren Tagen einen großen Leidenskampf bestanden.[4] Gegenwärtig aber sind viele in den fortdauernden Bedrängnissen schwach im Glauben und in der Hoffnung, so daß sie in Gefahr sind, zum Judentum zurückzukehren.[5] Dies alles weist auf die Judenchristen in Palästina hin.

Zusatz. Die hier über den Leserkreis des Hebräerbriefes wiedergegebene Anschauung verteidigen auch viele namhafte akatholische Erklärer.[6] Die übrigen ergehen sich in den mannigfaltigsten Vermutungen. Es gibt beinahe keine wichtigere Gemeinde, die nicht schon vereinzelt als Heimat der Adressaten des Briefes genannt worden wäre,[7] wobei diese auch öfters als Heidenchristen gefaßt werden.[8] — Gegenwärtig wird wieder nicht selten Rom als solche angesehen, wobei man darüber streitet, ob der Brief an die römische Gemeinde als solche oder an einen kleineren Kreis von Judenchristen[9] oder Heidenchristen[10] innerhalb der Gemeinde (Hausgemeinde) gerichtet ward. Doch wurde die Haltlosigkeit auch dieser Hypothese wiederholt dargetan.[11]

## § 138. Veranlassung und Zweck.

I. 1. Die Veranlassung des Hebräerbriefes war die Gefahr des Abfalles vom Christusglauben und der Rückkehr zum jüdischnationalen Kult, in der sich die Gläubigen Jerusalems und Palästinas befanden.[12]

2. Besondere Ursachen hatten diese Gefahr heraufbeschworen. a) Um Ostern 62 war den Gemeinden Palästinas ihr Oberhaupt, der hl. Jakobus, der sie bisher in der Treue erhalten, durch den Martertod entrissen worden.[13] Bei der Wahl seines Nachfolgers Simeon kam es zu einem Schisma, indem Thebutis, der nachmalige Stifter der

---

[1] 2, 3. — [2] 5, 12.

[3] 13, 7. Denke an Stephanus und die beiden Jakobi.

[4] 10, 32 ff. Vgl. Apg. 8, 1 ff.; 26, 10 ff.

[5] 2, 1 ff.; 10, 26 ff.; 12, 25 ff.

[6] B. Weiß (Einleitung und Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Bedeutung, 1910) erklärt sie für die einzig mögliche. Vgl. auch Keil, Kommentar, 420.

[7] Vgl. Schaefer, Kommentar, 18; Cornely, Introd., III, 539 f.

[8] Vgl. v. Soden im Jahrbuch für protest. Theologie, 1884; Harnack in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1900.

[9] Zahn, Einleitung, II³, 150 f.

[10] Harnack (Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1900, 14 ff.).

[11] Vgl. Belser, Einleitung, 574 ff.; Heigl, 217 ff. — Riggenbach, Kommentar, 88; B. Weiß, Einleitung, 325 f.; Keil, Kommentar, 417 f.; Jülicher, Einleitung⁵⁻⁶, 143 ff. Wrede (a. a. O. 11) urteilt über Zahns und Harnacks Hypothese: Sie ist mir stets als eine der unglücklichsten Hypothesen erschienen, die überhaupt über den Brief gewagt worden sind. — Nach Appel (1918) soll der Brief ein Schreiben des Apostels an Judenchristen der korinthischen Gemeinde sein.

[12] Vgl. 2, 1 ff.; 3, 7—18; 4, 11. 14; 6, 4—8; 10, 25. Chrysostomus, Ad Hebr. Argum.

[13] Flavius Jos., Antiqu., XX, 9, 1. Eusebius, Hist. Eccl., II, 23.

Ebioniten,[1] sich erhob,[2] Anhang gewann und von neuem die Notwendigkeit der Haltung des Mosaischen Gesetzes proklamierte. — b) Um dieselbe Zeit hatten die Pharisäer den priesterlichen Dienst neu organisiert und die ganze Pracht des levitischen Kultes wieder entfaltet.[3] — c) Nach dem Tode des Landpflegers Festus begannen die Gewalttaten der sogenannten Sikarier gegen die Römerherrschaft,[4] die den Christen nur die Wahl ließen, sich entweder den Juden anzuschließen oder endlosen Leiden und Verfolgungen sich auszusetzen.[5] — d) Zu all dem suchten Irrlehrer durch mannigfaltige und fremdartige Lehren die Gemeinde zu verwirren.[6]

II. In dieser bedrängten und gefahrvollen Lage der Gläubigen Palästinas, wo die anfängliche Glaubenszuversicht und die Hoffnung auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen zu schwinden drohte,[7] geistige Trägheit und religiöse und sittliche Erschlaffung Platz griff,[8] Energie und Ausdauer schwand und Kleinmut und Mißstimmung sich der Gemüter bemächtigte,[9] wo man bereits anfing, sich dem Gemeindegottesdienste fernzuhalten,[10] und so mancher versucht ward, den Christusglauben preiszugeben, zögerte Paulus nicht, mit einem λόγος παρακλήσεως[11] den Angehörigen seiner Nation, der er jederzeit in heißer Liebe zugetan war, zu Hilfe zu eilen, um sie durch Belehrung, Mahnung und Warnung in der Treue im Christentum zu erhalten. Dies war der Zweck des Hebräerbriefes.

## § 139. Ort und Zeit der Abfassung.

I. Der Hebräerbrief wurde in Italien, und zwar höchstwahrscheinlich in Rom verfaßt. — Darauf weist der Brief selbst hin.[12] Dies bezeugen die Unterschriften mehrerer Handschriften.[13] Chrysostomus und andere griechische Erklärer sind derselben Ansicht.[14]

Zusatz. Die neuestens von Zahn[15] und Harnack[16] wiederholte Behauptung, der Gruß (13, 24), lehre, daß der Verfasser sich außerhalb Italiens befinde, die Empfänger in Italien, dient nur einer vorgefaßten Meinung zur Stütze.[17]

II. Bezüglich der Zeit der Abfassung, beziehungsweise Absendung des Briefes läßt sich folgendes feststellen: 1. Der Brief wurde nicht vor dem Tode des Jakobus (62) geschrieben, da er in jener Zeit überflüssig gewesen wäre, und die Leser aller Wahrscheinlichkeit nach

[1] Kirchenlexikon, IV, Sp. 84. — [2] Eusebius, Hist. Eccl., IV, 22, 5.
[3] Belser, Einleitung, 569. — [4] Flavius Jos., Antiqu., XX, 9, 3.
[5] 12, 1 ff.; 13, 9. — [6] 13, 9. — [7] 3, 6. 14; 6, 11. 18 f. — [8] 5, 11; 12, 12 f.
[9] 6, 12; 10, 36; 12, 1 ff. 15. — [10] 10, 25. — [11] 13, 22.
[12] 13, 24: Salutant vos de Italia fratres.
[13] A: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης. P: ἐγράφη ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.
[14] Theodoret zum Beispiel bemerkt zu 13, 24: ἔδειξεν, πόθεν γέγραφε τὴν ἐπιστολήν.
[15] Einleitung, II, 144. — [16] Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1900, 19.
[17] Vgl. Wrede, a. a. O. 41 f.

an den Tod ihres Oberhirten erinnert werden.[1] — 2. Er wurde nicht nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßt, da er den Bestand des levitischen Kultes voraussetzt,[2] nach dieser Katastrophe für die Gläubigen eine Gefahr des Rückfalles in das Judentum undenkbar ist und dieselbe außerdem in der Argumentation des Briefes unmöglich hätte übergangen werden können. — 3. Ebenso scheint seine Abfassung nach dem Ausbruche des Jüdischen Krieges (66) ausgeschlossen, da dieser mit keinem Worte erwähnt wird. — 4. Aus 13, 23 dürfte hervorgehen, daß Paulus bei Absendung des Briefes in Freiheit war.[3] — 5. Da nun aber wohl angenommen werden muß, daß Paulus sehr bald nach seiner Befreiung die Reise nach Spanien antrat, so wird die Abfassung des Schreibens in die letzte Zeit der Gefangenschaft des Apostels, die Absendung aber auf den Sommer 63 anzusetzen sein.

Zusatz. Für die Abfassung des Briefes in Italien nach der Befreiung des Apostels[4] scheint die nötige Zeit zu fehlen. Deshalb werden die alten Erklärer, die den Brief während der Gefangenschaft geschrieben sein lassen, im Rechte sein,[5] wenn es auch auffällt, daß der Gefangenschaft, ausgenommen etwa 13, 19, im Briefe keine Erwähnung geschieht. Auf die Variante in 10, 34[6] wird man sich wohl nicht stützen können.

5. Kapitel.

# Die Briefe nach der ersten Gefangenschaft.

## § 140. Benennung und Bedeutung der Briefe.

I. Die in der Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus abgefaßten, inhaltlich und sprachlich sehr verwandten und von den übrigen Paulinen sich scharf scheidenden Briefe (zwei Briefe an Timotheus und der Brief an Titus) werden wegen ihrer Bestimmung und ihres Inhaltes mit dem gemeinsamen Namen Pastoralbriefe benannt. Sie sind nämlich an Oberhirten kirchlicher Gemeinden gerichtet und enthalten Belehrungen über die Pflichten und Eigenschaften guter Hirten sowie Weisungen über die Führung des kirchlichen Hirtenamtes.

II. Sie sind keine Gemeindebriefe, aber auch keine reinen Privatschreiben, wie der Brief an Philemon. Die Person des Empfängers tritt fast ganz hinter ihre amtliche Stellung zurück. Ihre Bedeutung ist darum keine ausschließlich persönliche; sie haben vielmehr allgemeine und bleibende Geltung für die Verwaltung des kirchlichen Hirtenamtes.

---

[1] 13, 7. — [2] Vgl. 9, 8 f.; 10, 1; 13, 10.
[3] Vgl. Belser, Schaefer u. a. — [4] Zill.
[5] Primasius, In Hebr. 13, 24 (?): Sicut doctoribus videtur, in carcere erat tunc temporis. Vgl. Chrysostomus, Ad Rom. Argum.; Theodoret, Praef. in epp. Paul.
[6] Vgl. Cornely, Introd., III, 537.

## 1. Der 1. Brief an Timotheus.[1]

### § 141. Inhalt.

I. Erster Teil (1, 1—4, 5). — 1. Nach kurzem Eingange (1, 1. 2) wird Timotheus aufgefordert, in Ephesus gewissen Gesetzeslehrern mit ihren Fabeln und endlosen Genealogien, die nur Streitigkeiten herbeiführen, entgegenzutreten. Das Ziel der rechten Predigt ist die Liebe. Jene Lehrer aber predigen, was sie nicht verstehen (1, 3—10). — Die gesunde und zuverlässige Lehre ist die Freudenbotschaft, die ihm, dem Apostel, der vorher ein Verfolger und Lästerer war, aber Gottes Barmherzigkeit und überschwengliche Gnade erlangte, anvertraut wurde, die Freudenbotschaft, daß Jesus Christus in diese Welt gekommen, die Sünder zu erretten. Auch ihn, den größten der Sünder, hat Christus begnadet und an ihm ein Beispiel seiner großen Langmut für alle aufgestellt. Gott sei ewig dafür gepriesen (1, 11—17). — So möge denn Timotheus den guten Kampf kämpfen, am Glauben festhalten und ein gutes Gewissen bewahren. Einige haben dies nicht getan und am Glauben Schiffbruch gelitten (1, 18—20).

2. Anweisungen betreffs der Abhaltung des Gottesdienstes (2, 1—15). — Es solle beim Gottesdienst für alle, besonders für die Fürsten und Obrigkeiten gebetet werden. Hiebei wird sowohl den Männern als den Frauen das rechte Verhalten vorgezeichnet.

3. Anweisungen über die kirchlichen Ämter und Personen. Die Bischöfe (Priester) sollen im privaten, häuslichen und öffentlichen Leben mit allen Tugenden geschmückt sein. — Auch die Diakone müssen tadellos in jeder Hinsicht wandeln (3, 1—13).

4. Anweisungen über die Bewahrung der Heilswahrheit wider die Irrlehrer der Zukunft. — Dies schreibt der Apostel, damit Timotheus wisse, wie er sein Amt in der Kirche Gottes, die eine Säule und Grundfeste der Wahrheit ist, zu verwalten habe (3, 14—16). Es werden in den kommenden Zeiten manche vom Glauben abfallen, indem sie sich an Irrlehrer und ihre lügenhaften und heuchlerischen Forderungen halten (4, 1—5).

II. Zweiter Teil (4, 6—6, 19). — 1. Timotheus wird ermahnt, sich als guter Diener Christi zu erweisen, in der Frömmigkeit sich zu üben, in Wort und Tat ein Vorbild für die Gläubigen zu sein, die Vorlesung der Heiligen Schrift zu pflegen und mit der verliehenen Weihegnade getreulich zum rechten Fortschritt mitzuwirken, um sich und die Gläubigen zur Seligkeit zu führen (4, 1—16). — 2. Timotheus erhält weitere Weisungen über sein Verhalten gegenüber den einzelnen Ständen, insbesondere über die Behandlung der Witwen und ihre Auswahl zum kirchlichen Dienste sowie über das rechte Verfahren gegen die Priester und Sklaven (5, 1—6, 2). — 3. Wiederum wird vor

[1] Neuere Kommentare zu den Pastoralbriefen: Mack (1836); Bisping² (1865); Belser (1907); Knabenbauer, S. J. (1911); Meinertz (1916).

den Sonderlehrern gewarnt. Wer anders lehre und sich nicht an Christus halte, dem sei es nur um Rechthaberei zu tun und der betrachte die Frömmigkeit als Erwerb. Ein großer Erwerb sei Frömmigkeit mit Genügsamkeit. Die Habsucht sei eine Wurzel alles Übels (6, 3—10). — Timotheus möge nach Gerechtigkeit und Tugend streben, den guten Kampf des Glaubens kämpfen und das ewige Leben ergreifen. Feierlich gebietet ihm der Apostel, dieses Gebot untadelig bis zur Ankunft Christi zu halten (6, 11—16). 4. Beigefügt wird die Mahnung, den Reichen Demut und die Übung der guten Werke zu predigen (6, 17—19).

Im Schlusse (6, 20—21) beschwört Paulus seinen Jünger, den anvertrauten Glaubensschatz zu bewahren und sich vor der fälschlich sogenannten Wissenschaft zu hüten.

## § 142. Der Empfänger des Briefes.

I. Die zwei kanonischen Briefe, die den Titel πρὸς Τιμόθεον tragen, sind an Timotheus, einen Gefährten des hl. Paulus und Bischof von Ephesus gerichtet.

II. 1. Timotheus aus Lystra in Lykaonien stammte von einem heidnischen Vater und einer jüdischen Mutter Eunike. Der hl. Paulus hatte ihn auf seiner ersten Missionsreise für das Christentum gewonnen und auf seiner zweiten Reise zum Gefährten erwählt, nachdem er vorher an ihm die Beschneidung hatte vollziehen lassen.[1]

2. Fortan war Timotheus teils an der Seite des Apostels, teils verwendete ihn dieser zu den wichtigsten Dienstleistungen. — Er begleitete Paulus nach Mazedonien, folgte ihm nach Athen, visitierte von hier aus die Gemeinde in Thessalonich und traf mit dem Apostel wiederum in Korinth zusammen.[2] Auf der dritten Missionsreise verweilte er mit Paulus in Ephesus, von wo aus er nach Mazedonien und Korinth abgesandt wurde.[3] Er war wieder beim Apostel, als dieser in Mazedonien den 2. Brief an die Korinther schrieb, und begleitete ihn dann nach Korinth.[4] — Er war an der Seite Pauli auf der letzten Jerusalemreise[5] und während der ersten römischen Gefangenschaft[6] und geriet in Italien auch selbst in Haft.[7]

3. Auf der letzten apostolischen Reise Pauli war er neuerdings dessen Begleiter, bis ihn der Apostel in Ephesus zurückließ und ihm die oberhirtliche Sorge über die ephesische Gemeinde anvertraute.[8] — In seiner zweiten Gefangenschaft, im Angesichte seines nahen Todes, wollte Paulus seinen geliebten Jünger noch einmal sehen und rief ihn zu sich.[9]

---

[1] Apg. 16, 1 ff.; 1 Kor. 4, 17.
[2] Apg. 17, 14; 1 Thess. 1, 1; 3, 6; Apg. 18, 5; 2 Kor. 1, 19.
[3] Apg. 19, 22; 1 Kor. 4, 17; 16, 10.
[4] 2 Kor. 1, 1; Röm. 16, 21.
[5] Apg. 20, 4. — [6] Phil. 1, 1; 2, 19; Kol. 1, 1. — [7] Hebr. 13, 23.
[8] 1 Tim. 1, 3. Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., III, 4. 5.
[9] 2 Tim. 1, 4; 4, 8.

4. Nach den alten Martyrologien starb Timotheus zu Ephesus als Märtyrer.[1] Die römische Kirche feiert ihn als Bischof und Blutzeugen am 24. Jänner.

## § 143. Veranlassung und Zweck, Ort und Zeit der Abfassung.

I. 1. Es war ein schwieriges Amt, das Paulus mit der Leitung der ephesischen Kirche seinem Jünger anvertraut hatte. Timotheus sollte nicht nur die Gläubigen in der Wahrheit und im christlichen Wandel erhalten und die ganze kirchliche Ordnung einrichten und begründen, sondern auch Falschlehrern entgegentreten, die mit ihrer angeblichen Wissenschaft[2] und ihren heuchlerischen aszetischen Forderungen[3] die Kirche Kleinasiens zu verwirren begonnen hatten. — Dazu kam, daß er noch im jugendlichen Alter stand[4] und in der Führung des Hirtenamtes unerfahren war.

2. Um so notwendiger erschien es Paulus, es bei mündlichen Belehrungen nicht bewenden zu lassen, sondern Timotheus auch noch schriftliche Unterweisungen und Ermahnungen sowohl über die Verwaltung des oberhirtlichen Amtes als auch für die Sorge um das eigene Seelenheil zu geben und dies um so mehr, als der Apostel möglicherweise noch lange von seinem Schüler ferngehalten werden konnte.[5]

II. 1. Der Brief wurde wahrscheinlich in Mazedonien geschrieben.[6] Doch nennen alte Zeugen[7] nicht selten Laodizea als Ort der Abfassung.

2. Bezüglich der Zeit der Abfassung bleibt in Hinsicht auf die vorgeführten Daten aus dem Leben des Paulus und Timotheus nur die Möglichkeit, ihn nach der Spanienreise des Apostels anzusetzen.[8] Vielleicht wurde er im Jahre 65 geschrieben.

## 2. Der Brief an Titus.

### § 144. Inhalt.

I. Nach längerer Einleitung (1, 1—4) bezeichnet Paulus als Aufgabe des Titus den Ausbau der Kirche auf Kreta und die Bestellung von Ältesten in jeder Stadt und belehrt ihn über die Eigenschaften, durch welche die Vorsteher ausgezeichnet sein sollen. Sie müssen insbesondere an der rechten Lehre festhalten, um die vielen Schwätzer und Verführer, namentlich aus dem Judentum, zum Schweigen zu bringen und die leicht verführbaren Kreter vor den jüdischen Märchen und Menschengeboten und vor schlechtem Beispiel zu bewahren (1, 5—16).

---

[1] Vgl. Kirchenlexikon, XI, Sp. 1749.
[2] 6, 20. — [3] 4, 3. — [4] 4, 12. — [5] 3, 14. 15.
[6] 1, 3. Vgl. Cornely, l. c. 570f.
[7] Vgl. Kaulen, III, 189.
[8] Vgl. hierüber Trenkle, 74; Cornely, 570; Belser², 594f.

II. 1. Sodann wird Titus unterwiesen, wie er die einzelnen Stände, die älteren und jüngeren Männer und Frauen und die dienenden Klassen, durch Wort und Beispiel zu einem heiligen Leben anleiten soll. Zu einem solchen Wandel erzieht uns die Gnade Gottes, die allen aufgegangen ist, und so bereiten wir uns auf die Wiederkunft des Herrn vor. Dies alles soll Titus ohne Menschenfurcht lehren (2, 1—15). — 2. Daran reihen sich allgemeinere Mahnungen, die Titus den Kretern ans Herz legen soll: zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, zur Friedfertigkeit, Milde und Sanftmut im Hinblick auf die Barmherzigkeit und Gnade Gottes, der alle teilhaftig geworden. — Dem Titus selbst wird aufgetragen, die törichten Streitigkeiten der Sonderlehrer und diese selbst nach einer und abermaliger Zurechtweisung zu meiden (3, 1—11).

Der Schluß (3, 12—15) enthält unter anderem den Auftrag des Apostels, Titus solle zu ihm nach Nikopolis kommen.

## § 145. Der Empfänger des Briefes.

1. Titus, Bischof auf Kreta, der Empfänger des nach ihm benannten Briefes, stammte von heidnischen Eltern.[1] Sein Geburtsort war wahrscheinlich Antiochia.[2] Seine Bekehrung zum Christentum verdankte er dem hl. Paulus.[3]

2. Als Paulus im Jahre 46 mit Barnabas nach Jerusalem hinaufzog, um sein Evangelium vorzulegen, nahm er auch Titus als lebendigen Zeugen der Freiheit der Heidenchristen vom Gesetze mit sich.[4] — Auf der dritten Missionsreise Pauli war Titus bei ihm in Epesus. Von hier reiste er als Abgesandter nach Korinth, um dem Apostel Nachricht über den Erfolg des 1. Korintherbriefes zu bringen.[5] Er traf mit demselben wiederum in Mazedonien zusammen und kehrte dann als Überbringer des 2. Korintherbriefes nach Korinth zurück.[6]

3. Von da an fehlen in den heiligen Schriften alle Nachrichten über ihn, bis wir ihn als Bischof auf Kreta wiederfinden.[7] Dort war er ohne Zweifel vom hl. Paulus nach der Spanienreise als Oberhirt bestellt worden.[8] — Etwa im Jahre 65 rief ihn der Apostel nach Nikopolis (Epirus).[9] Später war er in Dalmatien tätig.[10]

4. Die Legende erzählt noch, Titus sei nach dem Tode Pauli wieder nach Kreta zurückgekehrt, dort im hohen Alter von 94 Jahren jungfräulich eines seligen Todes gestorben und in Gortyna begraben worden.[11]—Die Kirche feiert ihn als Bischof und Bekenner am 4. Jänner. Dalmatien verehrt ihn als Landespatron.

---

[1] Gal. 2, 1. 3.

[2] Apg. 15, 2. Nach der Legende war er auf Kreta geboren. Vgl. Kirchenlexikon, XI, Sp. 1799.

[3] 1, 4. — [4] Gal. 2, 1ff. — [5] 2 Kor. 2, 13; 12, 18.

[6] 2 Kor. 7, 5; 8, 6. 16. — [7] Tit. 1, 5. Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., III, 4, 5.

[8] Vgl. Belser, Einleitung², 600f.; Cornely, III, 563f. — [9] 3, 12.

[10] 2 Tim. 4, 10. — [11] Ps. Ign. ad Philad. 4; Hieronymus, In Tit. 2, 7.

## § 146. Veranlassung und Zweck, Ort und Zeit der Abfassung.

I. 1. Die Abfassung des Titusbriefes wurde durch ähnliche Umstände veranlaßt wie die des 1. Timotheusbriefes. Auch der Zweck beider Briefe ist ungefähr derselbe.

2. Unter schwierigen Verhältnissen war dem Titus das Oberhirtenamt auf Kreta übertragen worden. Abgesehen nämlich von allem anderen, waren die Bewohner der Insel schon von alters her wegen ihrer Lügenhaftigkeit, Verschmitztheit, Trägheit und Unsittlichkeit berüchtigt.[1] Außerdem waren auch in der dortigen Kirche judaisierende Sonderlehrer aufgestanden, die ebenso durch ihre Doktrin wie durch ihren Wandel gefährlich[2] werden konnten.

3. Deshalb wiederholte Paulus die dem Titus bereits mündlich[3] gegebenen pastorellen Unterweisungen in einem späteren Schreiben, um ihm die rechte Führung des oberhirtlichen Amtes zu erleichtern und zu sichern.

II. 1. Der Ort der Abfassung des Briefes läßt sich nicht bestimmen. — Aus der Einladung des Apostels, Titus möge zu ihm nach Nikopolis kommen, wo er zu überwintern beschlossen habe,[4] hat man geschlossen, daß der Brief auf der letzten Reise Pauli, als er im Begriffe war, über Mazedonien und Epirus wieder nach Italien zurückzukehren, geschrieben wurde.[5] Hieronymus[6] bezeichnet Nikopolis als Ort der Abfassung. Neuestens wird an Korinth oder Mazedonien gedacht.[7]

2. Auch die Zeit der Abfassung ist ungewiß. Vermutlich wurde der Brief im Herbste 65 geschrieben.

## 3. Der 2. Brief an Timotheus.

## § 147. Inhalt.

I. 1. Nach einem feierlichen Eingang (1, 1—5), in dem Paulus den Timotheus seiner Liebe versichert, seiner Sehnsucht nach ihm Ausdruck gibt und des ungeheuchelten Glaubens desselben gedenkt, richtet der Apostel an seinen geliebten Jünger vor allem kraftvolle Worte der Aufmunterung zur treuen und unerschrockenen Verkündigung des Evangeliums. — Er solle die empfangene Weihegnade wieder anfachen. Gottes Geist sei ein Geist der Kraft, der Liebe und der Selbstbeherrschung (1, 6. 7). — Er solle sich weder des Evangeliums noch seines gefangenen Lehrers schämen, vielmehr in der Kraft Gottes mit ihm für das Evangelium mitleiden, eingedenk der reinen Gnadentat der Erlösung in Christus, von der das Evangelium Kunde bringt. Als Apostel des Evangeliums leide auch er (Paulus),

---

[1] 1, 12: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri.
[2] 1, 10ff. — [3] 1, 5. — [4] 3, 12. — [5] Cornely, Introd., III, 564.
[6] Ad Tit. Prolog. — [7] Belser, Einleitung, 600.

ohne sich zu schämen, in froher Zuversicht auf Christus. Nach seinem Beispiele solle Timotheus durch die Hilfe des Heiligen Geistes die anvertraute Lehre bewahren (1, 8—14). — Er möge sich auch den Onesiphoros zum Vorbilde nehmen, der ihn in Rom aufgesucht und sich seiner Ketten nicht geschämt habe, während die übrigen asiatischen Freunde ihn verlassen haben (1, 15—18).

2. Hieran reihen sich Weisungen, wie Timotheus seiner Pflicht gegen das Evangelium nachkommen soll. — Er möge immer mehr in der Gnade Christi erstarken (2, 1), sich zuverlässige Mitarbeiter heranbilden (2, 2), als Streiter Gottes leiden, als Wettkämpfer ehrlich ringen, wie ein Ackersmann beharrlich arbeiten, um dem Herrn zu gefallen, die Siegeskrone zu erlangen und die Früchte der Arbeit zu genießen (2, 3—7). Er möge der Verherrlichung des auferstandenen Herrn gedenken und der Leiden, die er (Paulus) wie ein Übeltäter um der Auserwählten willen dulde, damit sie des Heiles in Christo teilhaftig werden. Wer im Leiden und Sterben dem Heiland nachfolgt, wird ihm nach seinen Verheißungen auch in die Herrlichkeit folgen (2, 8—13).

II. Es folgen Belehrungen über das rechte Verhalten gegenüber Sonderlehrern und kommenden Irrlehrern. — 1. Timotheus wird ermahnt, sich nicht in Wortgezänk und Streit mit denselben einzulassen, sondern die Wahrheit rein und lauter zu verkünden. Wohl fressen ihre gottlosen Lehren wie ein Krebs immer weiter um sich, doch steht der Gottesbau der Kirche unerschütterlich fest und Gott kennt die Seinigen. Wie es in einem großen Hause kostbare und gemeine Gefäße gibt, so gibt es auch in der Kirche Gute und Böse (2, 14—21). — Seine Aufgabe sei es, nach Heiligkeit zu streben, mit den Gläubigen Frieden zu halten, törichte Streitigkeiten zu meiden und durch Liebe, Geduld und Schonung die Verirrten wiederzugewinnen (2, 22—26).

2. Paulus kündet für die Zukunft noch schlimmere Zeiten an. Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit wird unter dem Scheine der Frömmigkeit hereinbrechen. Die gegenwärtigen Sonderlehrer sind ihre Vorläufer. Sie werden ihr Ziel nicht erreichen. Ihr Trug wird allen offenbar werden (3, 1—9). Timotheus aber ist dem Apostel in der Lehre, im Leben und Leiden nachgefolgt, wie ja alle von den Bösen Verfolgung leiden müssen, die fromm leben wollen (3, 10—13). — Möge er festhalten an der überlieferten Lehre und an den heiligen Schriften, die den Diener Gottes vollkommen und zu jedem guten Werke befähigt machen (3, 14—17). — Endlich beschwört der Apostel seinen Schüler bei Gott und dem kommenden Gerichte, das Werk eines Evangelisten mit aller Beharrlichkeit, Festigkeit und Weisheit zu vollbringen (3, 17—4, 5).

III. Zuletzt macht Paulus Mitteilungen über seine Lage und bittet Timotheus, zu ihm zu kommen. — Paulus weiß, daß sein Ende naht. Der gute Kampf ist ausgekämpft. Die Krone der Gerechtigkeit liegt bereit (4, 6—8). — Timotheus möge sich beeilen, mit

Markus zu kommen. Alle außer Lukas haben ihn verlassen. Er solle aus Troas den zurückgelassenen Mantel und die Schriften mitbringen. Vor dem Schmied Alexander möge er sich hüten (4, 8—15). — Hatte der Herr ihn das erstemal aus dem Löwenrachen befreit, so wird er ihn jetzt durch Aufnahme in sein himmlisches Reich von seinen Feinden erlösen (4, 16—18).

Der Schluß (4, 19—22) enthält Grüße, die Aufforderung, Timotheus möge noch vor dem Winter kommen, und den Segenswunsch.

## § 148. Veranlassung und Zweck, Zeit und Ort der Abfassung.

I. Paulus sehnt sich in der Verlassenheit seiner Gefangenschaft angesichts des sicheren Todes, seinen geliebten Jünger Timotheus noch einmal zu sehen, und richtet deshalb sein letztes Schreiben an ihn mit der dringenden Bitte zu kommen. Zugleich aber ermuntert er ihn eindringlichst zur mutigen und standhaften Predigt des Evangeliums, wiederholt noch einmal wichtige Weisungen über die rechte Führung des oberhirtlichen Amtes und übergibt ihm damit gleichsam sein Testament für den Fall, daß er vor seiner Ankunft aus dem Leben scheiden müsse.

II. Der Brief wurde in Rom in der zweiten Gefangenschaft des Apostels, nicht lange vor seinem Tode, im Jahre 67 abgefaßt. — Dies ergibt sich aus seinem Inhalte[1] und ist auch durch direkte Zeugnisse des Altertums[2] gewiß.[3]

## 149. Die Echtheit der drei Briefe.[4]

I. Die Echtheit der Pastoralbriefe steht durch die Überlieferung seit der ältesten Zeit fest. Ihre Abfassung durch Paulus ist nicht minder gut bezeugt als bei den übrigen Paulinen.

1. Bereits Klemens Romanus[5] gebraucht den 1. Timotheus- und Titusbrief. Polykarp[6] zitiert die beiden Timotheusbriefe wiederholt wörtlich. Ignatius[7] lehnt sich in einer Reihe von einzelnen Ausdrücken an alle Pastoralbriefe an. Im Barnabasbrief[8] sind sie alle benutzt. — Justinus[9] gebraucht den Titusbrief, Theophilus von Antiochien[10] führt den 1. Timotheusbrief als göttliches Wort an.

---

[1] 1, 8. 16. 17; 2, 6ff. Vgl. Belser, Einleitung, 626ff.

[2] Chrysostomus, Ad Rom. Arg.; Theodoret in 2 Tim. Arg.; Eusebius, Hist. Eccl., II, 22, 2f.

[3] Über die Sache der zweimaligen römischen Gefangenschaft Pauli siehe 232, Anm. 1 und 2.

[4] Vgl. Anhang V.

[5] Ad Cor. 29, 1 (1 Tim. 2, 8); 1, 3 (Tit. 2, 4f.); 2, 7 (Tit. 3, 1). Außerdem berührt sich Klemens mit einer Menge charakteristischer Ausdrücke mit den Briefen. Vgl. B. Weiß, Einleitung, 35, Anm. 2.

[6] Ad Phil. 4, 1 (1 Tim. 6, 7. 10); 5, 2; 9, 2 (2 Tim. 2, 12; 4, 10).

[7] Ad Magn. 8, 1 (1 Tim. 1, 4); Ad Smyrn. 10, 2 (2 Tim. 1, 16); Ad Trall. 3, 2 (Tit. 2, 3).

[8] 4, 6; 5, 6. 7. 9 (2 Tim. 3, 6; 1, 10. 1 Tim. 3, 16); 14, 6 (1 Tit. 2, 14).

[9] Dial., 47 (Tit. 3, 4). — [10] Ad Autol., III, 14 (1 Tim. 2, 2).

2. Daran reihen sich als direkte Zeugen der paulinischen Abfassung der Briefe und ihres allgemein anerkannten kanonischen Ansehens die Vetus latina, Peschitta, die koptischen Übersetzungen, das Muratorische Fragment, Irenäus[1], Tertullian[2], Klemens Alexandrinus[3] u. a. — Auf Grund beständiger Überlieferung zählt Eusebius die Briefe zu den *ὁμολογούμενα*, und ihre Echtheit blieb bis zum Beginn des 19. Jahrhunders unangefochten.

Zusatz. Die Verwerfung der Briefe durch Marcion und Basilides und der beiden Timotheusbriefe durch Tatian[4] ist leicht erklärlich und belanglos. Marcion nahm die Briefe nicht in seinen Kanon auf, weil sie den göttlichen Charakter des Alten Testamentes[5] und die Notwendigkeit der guten Werke lehren, Basilides verwarf sie wegen der Stellen, in welchen die Gnosis als falsche Wissenschaft bezeichnet wird,[6] Tatian bestritt als Patriarch der Enkratiten die Echtheit der Timotheusbriefe, weil sie aszetische Übertreibungen verurteilen.[7]

II. 1. Die wissenschaftliche Bestreitung der Echtheit der Pastoralbriefe von akatholischer Seite leitete Schleiermacher (1807) ein, der den ersten Timotheusbrief für eine Kompilation aus den beiden andern Briefen ansah. Baur (1835) erklärte die Briefe sämtlich für unecht. Sein Urteil wurde für viele maßgebend.[8] — Gegenwärtig gefallen meist vermittelnde Ansichten. Die Echtheit einzelner Teile wird anerkannt; doch werden die Briefe, wie sie vorliegen, Paulus abgesprochen.[9]

2. Dagegen halten nicht nur sämtliche katholische Forscher an der Echtheit der Briefe fest, auch nicht wenige hervorragende protestantische Gelehrte führen, abgesehen von vereinzelten schiefen Ansichten, in gründlicher wissenschaftlicher Beweisführung siegreich ihre Verteidigung.[10]

Zusätze. Die Bestreitung der Echtheit der Briefe beruht teils auf einseitiger Beobachtung und Übertreibung, teils auf haltlosen historischen und dogmatischen Voraussetzungen und subjektiver Exegese. Außerdem behebt die Annahme ihrer Unechtheit die vorhandenen Schwierigkeiten so wenig, daß sie dieselben nur noch vergrößert, während sie bei Annahme der Echtheit keines-

[1] Prol., I, 1 (1 Tim. 1, 4); III, 3, 3. 4 (2 Tim. 4, 21; Tit. 3, 10).
[2] De praescr., 25; De pudic., 13.
[3] Strom., I, 14; II, 11.
[4] Hieronymus, In Tit. Prol.
[5] 2 Tim. 3, 15 f.
[6] 1 Tim. 6, 20; Tit. 3, 10.
[7] 1 Tim. 4, 3; 5, 23. Vgl. Clem. Alex., Strom., II, 11.
[8] Vgl. die Literatur bei Holtzmann, Die Pastoralbriefe (1880).
[9] Vgl. Harnack, Chronologie, I, 480 ff.; v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte, 157 ff.; Clemen, Paulus, I, 146 ff.
[10] Vgl. aus der Gegenwart insbesondere B. Weiß, Einleitung, 272—307, und Kommentar[7] (1902); Godet, Einleitung, I, 350—370; Zahn, Einleitung, I[3], 462—495; Kübel-Riggenbach, Kommentar[2] (1895); Wohlenberg, Kommentar[2] (1911); Barth, Einleitung[2], 89 ff.; Gregory, Einleitung, 731 f.; Ramsay in Expos., 1911; D. Schmith (The Life and Letters of St. Paul, 1919); Hayes (Paul and his Epistles 1915); Parry (The Pastoral Epistles 1920).

wegs unerklärlich sind.[1] Eine kurze Beleuchtung der hauptsächlichsten Einwände[2] wird dies erweisen.[3]

1. Einseitig und übertrieben ist die Behauptung, Sprachgebrauch und Stil der Briefe sei unpaulinisch. — Wohl findet sich in den Briefen eine Fülle eigentümlicher Ausdrücke, Wortbildungen und Wendungen, auch Latinismen, und fehlen manche paulinische Lieblingsworte. Auch der Stil hat seine Besonderheiten. Die paulinische Dialektik und Gedankenfülle tritt zurück. Die Darstellung ist im ganzen einfach und ruhig.[4]

Aber die neue Terminologie ist bedingt durch die neuen Verhältnisse, denen Paulus gegenübersteht, und die neuen Gegenstände, die er behandelt. „Andere Zeiten, andere Umstände, andere Gegenstände fordern andere Ausdrücke.“[5] Die Latinismen erklären sich aus dem langen Aufenthalte in Rom. Die Eigentümlichkeiten der Diktion, soweit sie in der Tat vorhanden sind, stehen mit dem amtlichen Charakter der Instruktionen an vertraute Schüler und dem Inhalte und Zwecke der Briefe im Zusammenhang. Die Pastoralbriefe „führen uns eben nicht auf ein tobendes Kampffeld oder in die hohen Regionen theologischer Dialektik und Spekulation, sie geben lediglich praktische Anweisungen antihäretischer, organisatorischer, pastoraltheologischer Natur“.[6] Auch die Lage des Apostels muß in Betracht gezogen werden. — Andererseits steht dem Eigenartigen, dessen übrigens kein Paulinischer Brief entbehrt, eine Fülle des Gemeinsamen mit den übrigen Paulinen gegenüber. Sehr viele paulinische Ausdrücke kehren in den Pastoralbriefen wieder, und auch an Eigentümlichkeiten der Schreibweise des Apostels fehlt es nicht.[7] „Wenn man entsprechende Abschnitte der übrigen Paulusbriefe zum Vergleiche heranzieht, so findet man keinen nennenswerten Unterschied.“[8] — Endlich muß auch gesagt werden, daß die sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten der Briefe vielmehr ein Beweis ihrer Echtheit als ihrer Unechtheit sind. Einem Fälscher, der unter der Flagge Pauli segelt, hätte doch alles daran gelegen sein müssen, die Sprache und Darstellungsweise des Apostels so getreu als möglich nachzuahmen.

2. Gänzlich willkürlich wird noch immer behauptet, die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer seien die Gnostiker des 2. Jahrhunderts, und 1 Tim. 6, 20. 21 richte sich speziell gegen die Antithesen Marcions.[9] — Mit den Gnostikern des 2. Jahrhunderts und speziell mit Marcion haben die Pastoral-

---

[1] Gregory (Einleitung, 711): Die Annahme der Echtheit der Briefe ist bei weitem die beste Lösung der vorhandenen Fragen.

[2] Vgl. neuestens Clemen, Paulus, I, 146 ff.; v. Soden, a. a. O. 157 ff.; Pfleiderer, Das Urchristentum, II², 262 ff.

[3] Vgl. hiezu namentlich Cornely, Introd., III, 554 ff.; Belser, Einleitung², 606 ff., und Kommentar (1907), 9 ff.; Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe (die 3. Aufl. 1920 konnte nicht eingesehen werden); Prat, S. J., in Études, CXXXIX, 5 ff. — Die oben genannten akatholischen Werke.

[4] Maier, 22 ff.; Wohlenberg, 48 ff. — [5] Gregory, 729.

[6] Maier, 26.

[7] Vgl. Belser, 613 f.; Weiß, 192, Anm. 1; Kübel, 10.

[8] Maier, 27; Feine (73): „Im ganzen genommen gehören die Pastoralbriefe nach Aufbau, Sprache und Gedankengehalt nirgends anders wohin, als in die Paulinische Briefliteratur.“

[9] Harnack, Chronologie, 482. Vgl. dagegen Jülicher, Einleitung, 166.

briefe nichts zu tun.[1] Es ist vielmehr, soweit die Gegenwart[2] berücksichtigt wird, vornehmlich eine jüdisch-gnostizierende Richtung innerhalb der Kirche, ähnlicher Art wie jene in Kolossä, gegen die sich Paulus hier kehrt. Daneben sind wohl auch die Anfänge des Antinomismus berücksichtigt,[3] dessen Spuren bereits im 1. Korintherbriefe[4] begegnen und gegen den der Judas- und 2. Petrusbrief sich wendet.[5]

3. Wenn die Pastoralbriefe wegen der im 1. Timotheus- und Titusbriefe vorausgesetzten kirchlichen Organisation für unecht erklärt und dem Ende des 1. oder dem 2. Jahrhundert zugeschrieben werden, namentlich weil die Stellung, die hier dem Timotheus und Titus zugewiesen wird, im 1. Jahrhundert keine Analogie hat (Harnack), oder weil der hier aufscheinende monarchische Episkopat erst bei Ignatius sich finde (Clemen), so ist dagegen folgendes festzustellen:

a) Es ist richtig, daß die Stellung der beiden Apostelschüler eine ganz eigenartige ist. Beide sind zweifellos von Paulus kraft apostolischer Gewalt durch Händeauflegung[6] bestellte wirkliche Bischöfe, denen die volle Weihe-, Lehr- und Regierungsgewalt eignet.[7] Doch sind sie keine Repräsentanten des lokal beschränkten und gebundenen Episkopats; ihnen kommen vielmehr Metropolitanrechte gegenüber der Gesamtheit der ihnen unterstellten kirchlichen Gemeinden und deren Vorsteher zu. Sie sind ferner nur Delegaten des Apostels, die nach einiger Zeit wieder abberufen werden.[8] — Diese nicht bloß im 1. Jahrhundert, sondern auch in der nachapostolischen Zeit analogielose Stellung der beiden Apostelschüler ist nun aber nicht nur kein Beweis der Unechtheit der Briefe, sondern vielmehr ein Argument für ihre Echtheit. Denn einerseits steht diese Stellung mit den Zeitverhältnissen und Bedürfnissen der traditionellen Zeit der Abfassung der Briefe im besten Einklange. Sie stellt sich dar als notwendige und gottgeleitete vorläufige Krönung der bisher vom Apostel in Ausführung der von Christus selbst eingesetzten Hierarchie geleisteten Organisationsarbeit, nachdem nunmehr die große Missions- und Kampfperiode vorüber war und Paulus, dessen Lebenstage ihrem Ende zuneigten, für Gehilfen und Stellvertreter in der obersten Leitung seiner Gemeinden Vorsorge treffen mußte, als eine vorübergehende Institution, die zu Lebzeiten des Apostels genügte, nach seinem Tode aber von selbst zum monarchischen Episkopat führte.[9] — Andererseits erscheint es undenkbar und unerklärlich, daß ein nachapostolischer Falsator

---

[1] Feine (73): „Die Charakteristik paßt auf keines der großen und bekannten gnostischen Systeme."

[2] Vgl. dagegen die Vorherverkündigung künftiger Erscheinungen 1 Tim. 4, 1—3, zum Teil auch 2 Tim. 3, 1 ff.

[3] 2 Tim. 3, 1 ff.

[4] 6, 12.

[5] Vgl. zu diesem Absatze besonders Belser, Kommentar, 5 f. — Barth, Einleitung, 95; Wohlenberg, 24 ff.; Zahn, I, 471 ff.

[6] 2 Tim. 1, 6 (1 Tim. 4, 14). Vgl. hiezu Belser, Einleitung, 624 f.

[7] Über die bischöfliche Amtsgewalt beider 1 Tim. 5, 22; 2 Tim. 1, 6; Tit. 1, 5 (Weihegewalt); 1 Tim. 1, 3; 4, 6; 2 Tim. 2, 2; Tit. 2, 1 f. (Lehrgewalt); 1 Tim. 4, 11; 5, 1 f.; 4, 13; 5, 19; 2 Tim. 4, 2; Tit. 1, 5. 11 (gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt).

[8] Tit. 3, 12; 2 Tim. 4, 9. 21.

[9] Vgl. Maier, 15. 18; Zeitschrift für kath. Theologie, 1911, 751 f.

die in den Briefen dem Timotheus und Titus zugewiesene Stellung, eben weil sie eine völlig analogielose ist, hätte erfinden können.[1]

b) Sollten die Pastoralbriefe tatsächlich die Einführung des monarchischen Episkopats dokumentieren,[2] was freilich nicht ganz sicher ist,[3] so wäre damit ihre Unechtheit noch lange nicht erwiesen. Einen zwingenden Grund, die Anfänge des monarchischen Episkopats dem apostolischen Zeitalter abzusprechen, gibt es nicht, und es fehlt nicht an gegenteiligen Beweisen. Die Behauptung, der monarchische Episkopat finde sich erst bei Ignatius, ist so wenig richtig, daß die Ignatianen (mit Ausnahme des Römerbriefes) vielmehr denselben als eine in Kleinasien und Syrien allgemein anerkannte und längst bestehende Einrichtung voraussetzen und als zum Wesen der Kirche gehöriges Werk göttlichen Ursprunges bezeugen.[4] Auch zur Zeit der Abfassung der Apokalypse hatte derselbe in Asien längst festen Bestand.[5] Und redet Paulus Phil. 4, 3 nicht augenscheinlich den Bischof der Gemeinde an?[6] Berichtet nicht Eusebius die Einsetzung des Evodius in das bischöfliche Amt in Antiochia.[7]

4. Die moderne Kritik findet weiters die theologische Gesamtauffassung in den Pastoralbriefen nachpaulinisch und verweist diesbezüglich zum Beispiel auf die nachdrückliche Hervorkehrung der sittlichen Aufgaben des Christentums, auf die Zusammenfassung des Evangeliums als gesunde Lehre,[8] die bereits zum formulierten Bekenntnis[9] geworden, auf die Umwertung der *πίστις* zur Rechtgläubigkeit u. a. m. — Aber die Betonung der sittlichen Aufgaben ist wesentlich bedingt „durch den Gegensatz zur Irrlehre, welche ihr sittliches Manko durch leere Spekulationen und sittlich wertlose Aszese zu decken suchte".[10] Von einem *τύπος διδαχῆς* redet schon der Römerbrief[11] und formelhafte Zusammenfassungen finden sich mehrfach in den Paulinen.[12] Die Umwertung des Glaubensbegriffes erweist sich bei richtiger Exegese als leere Behauptung.[13] — Im übrigen darf die volle positive Übereinstimmung der Pastoralbriefe mit einer ganzen Reihe von Fundamentallehren des Paulinischen Evangeliums nicht übersehen werden.[14] — Die Einwände, die gegen Einzelheiten erhoben werden, zeigen dogmatische Befangenheit. Wenn zum Beispiel die Betonung der Notwendigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke[15] oder die Bezeichnung der Kirche als Säule und Grundfeste der Wahrheit[16] als unpaulinisch hingestellt wird, trotzdem es in den älteren Paulinen an Parallelen nicht fehlt, so ist klar, was den Stein des Anstoßes bildet.[17] Somit ist tatsächlich das Wesen

[1] Vgl. Zahn, Einleitung, I³, 465.
[2] Belser (Kommentar) zu 1 Tim. 3, 1. 2; Tit. 1, 7.
[3] Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie, 1909, 529. Meinertz zu Titus, 1, 5 ff.
[4] Vgl. Pölzl, Der Weltapostel, 540 ff. — [5] Apok. 2, 1 ff. Vgl. 3 Joh. 9 f.
[6] Vgl. Müller, Der Brief an die Philipper, 320 f.
[7] Hist. Eccl., III, 22. Vgl. Kirchenlexikon, II, Sp. 865; Bruders, Die Verfassung der Kirche (1903); meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 165 f.
[8] 1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 1, 13; Tit. 1, 9; 2, 1.
[9] 1 Tim. 3, 16; 6, 13; 2 Tim. 2, 8. — [10] Kübel, 9. — [11] 6, 17.
[12] 1 Kor. 15, 3 ff.; Röm. 4, 25; Phil. 2, 5 ff. — [13] Vgl. Maier, 28 f.
[14] Vgl. Maier, 30 ff.; Belser, Einleitung, 625 ff.
[15] 1 Tim. 6, 18 f.; 2 Tim. 2, 4—6; 4, 8. — [16] 1 Tim. 3, 15.
[17] Sehr bezeichnend nennt v. Soden (164) die Pastoralbriefe die Urkunden zur Grundsteinlegung des katholischen Kirchenbaues.

des Christentums in den Pastoralbriefen kein anderes als in den anderen Paulinischen Briefen.[1]

5. Die Behauptung, das in den Briefen angenommene Verhältnis Pauli zu Timotheus und Titus sei ein unmögliches, läßt zum Teil die Bestimmung der Briefe außer Betracht. Wenn Paulus ausdrücklich als Apostel schreibt, auf sein Apostolat sich wiederholt beruft,[2] an seine Tugenden und Leiden erinnert,[3] bereits mündlich gegebene Weisungen wiederholt, seine längst erprobten Schüler zur Treue ermahnt,[4] so erklärt sich dies leicht daraus, daß die Briefe keine rein persönlichen Schreiben sind, sondern auch die Bestimmung hatten, in der Gemeinde[5] die Autorität des Apostels zur Geltung zu bringen und die Wirksamkeit seiner Stellvertreter zu stützen.[6]

6. Wenn endlich bis heute die Unechtheit der Briefe immer wieder aus dem Grunde behauptet wird, weil sich dieselben im Leben des Paulus, wie es nämlich die Apostelgeschichte erzählt, nicht unterbringen ließen, was unbedingt richtig ist,[7] so ignoriert man hartnäckig nicht nur die beständige Überlieferung, sondern auch die Forschungsresultate der hervorragendsten Gelehrten der Gegenwart über eine zweite römische Gefangenschaft des Apostels.[8] — Andererseits aber übersieht man, daß der ganze geschichtliche Hintergrund mit einer Fülle von Namen und persönlichen Notizen, die über die Apostelgeschichte und die übrigen Paulinen hinausgehen und unmöglich erdichtet sein können, eine spätere Fälschung geradezu als undenkbar erscheinen läßt und allein schon die Echtheit der Briefe erweist,[9] wenn man nicht dem Falsator ein Raffinement der Fälschung zutrauen will, das mit dem religiös-sittlichen Charakter der Briefe im schreienden Widerspruche stünde.

7. Die Annahme der Echtheit etwa des einen Briefes unter Verwerfung der übrigen ist unmöglich. Die Briefe gehören in allem derart zusammen, daß sie zusammen stehen oder fallen. — Ebenso ist es undenkbar, daß den Briefen (namentlich dem 2. Timotheus- und Titusbriefe) nur Paulinische Reliquien (Briefe und Brieffragmente) zugrunde liegen sollen. Das unerhörte Raffinement der Fälschung wird durch diese Hypothese nicht beseitigt, die Godet mit Recht das Geständnis der Ohnmacht der Kritik nennt.[10] — Eher könnte etwa die Möglichkeit der formellen Abfassung oder Schlußredaktion durch einen Schüler Pauli zugestanden werden.[11]

---

[1] Wohlenberg, 58. — [2] 1 Tim. 1, 1. 11; 2, 7.
[3] 2 Tim. 3, 10f. — [4] 1 Tim. 1, 18ff. u. ö.
[5] Vgl. 1 Tim. 4, 12; 2 Tim. 4, 22; Tit. 3, 15.
[6] Vgl. Trenkle, 81.
[7] Vgl. B. Weiß, 275. 278. 281; Clemen, I, 151ff.
[8] Vgl. § 87.
[9] Vgl. Belser, Einleitung², 608. 632; Zahn, 462ff. Vgl. die köstliche Exemplifikation bei Godet, 369: Kann man sich den Verfasser vorstellen — längere oder kürzere Zeit, nachdem Timotheus im Grabe lag; denn während seines Lebens wäre die Fälschung nicht ausführbar gewesen — wie er dem Verstorbenen und Begrabenen etwas Wein für sein Magenleiden anrät (1 Tim. 5, 23) und ihm aufträgt, einen Mantel, die Bücher und besonders die Pergamente mitzubringen?
[10] Vgl. Belser, 617f.; B. Weiß, Einleitung, 305.
[11] Meinertz. — Kübel, 19f.; James, The Genuineness and Authorship of the Pastoral Epistles (1906).

# II. Die katholischen Briefe.[1]

## § 150. Benennung und Ordnung.

I. 1. Seit alter Zeit heißen die kanonischen Briefe des Petrus, Jakobus, Judas und Johannes epistulae catholicae.

Zusatz. Die Bezeichnung findet sich bereits in Muratoris Katalog, bei Klemens von Alexandrien[2] und Origenes[3]. Als Gesamtname für die sieben katholischen Briefe gebrauchen sie zuerst Eusebius[4] und Hieronymus[5]. — In der Vulgata Clementina tragen bloß die Briefe des Jakobus und Judas ausdrücklich diesen Titel.

2. Die Bedeutung der Benennung ist strittig. Wahrscheinlich wurden die Briefe wegen ihrer allgemein lautenden Bestimmung also benannt. Sie sind nämlich (nach dem Wortlaute der Adresse) mit Ausnahme des 2. und 3. Johannesbriefes nicht an bestimmte einzelne Gemeinden oder Personen, sondern an die einzelnen Gläubigen größerer Teile der Gesamtkirche gerichtet. Die beiden genannten Johannesbriefe wurde wegen des gemeinsamen Verfassers dem 1. Johannesbriefe angereiht.[6] — Danach ist die Bezeichnung epistulae catholicae ziemlich gleichbedeutend mit epistulae encyclicae.[7]

Zusatz. Eusebius zählt fünf katholische Briefe (2 Petr., Jak., Jud., 2 und 3 Joh.) zu den ἀντιλεγόμενα.[8] — Der Grund für die zeitweilige nicht allgemeine Aufnahme dieser Briefe in den Kanon war ein doppelter. Teils wurden sie erst in späterer Zeit allgemein bekannt, teils nötigte temporär die fehlende Bezeugung der Echtheit durch eine bestimmte Gemeinde zur Vorsicht.

3. Der Name „katholische Briefe“ wurde aber auch nicht selten gleichbedeutend mit epistulae canonicae genommen.[9]

Zusatz. Neuestens verteidigt Seisenberger[10] unter Berufung auf Eusebius ungefähr diese Deutung. Katholisch heiße hier soviel als von der

---

[1] Neuere Kommentare: Bisping (1871); Calmes (1905); Camerlynck[5] (1909).

[2] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 1.

[3] In Joan. VI, 18; In Matth. XVII, 19. — [4] Hist. Eccl., II, 23, 25.

[5] De vir. ill., 2. 4. — [6] Vgl. Kaulen, Cornely und Trenkle.

[7] Pseudo-Ökum., Prol. in ep. S. Jacobi: Catholicae vocantur, i. e. encyclicae. In diesem Sinne nennt wohl auch Klemens Alexandrinus (Strom., IV, 15) das Schreiben des Apostelkonzils einen katholischen Brief aller Apostel. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Inhalt zum Beispiel des Judasbriefes doch einen bestimmten Leserkreis voraussetzt. (Vgl. Maier, Der Judasbrief, 131 ff.)

[8] Vgl. § 10.

[9] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., III, 3, 2; Cassiodor, Inst. div. script., 8. Das sogenannte Decretum Damasi benennt die sieben Briefe epistulae canonicae.

[10] Kirchenlexikon, II, Sp. 1207, und Einführung in die Heilige Schrift[5] (1904), 483 f.

Gesamtkirche anerkannt. Der Ausdruck sei aber nicht völlig gleichbedeutend mit ὁμολογούμενα. Die Gesamtkirche habe diese Briefe als apostolisch anerkannt, aber einige Gemeinden hätten bei einigen derselben widersprochen. — Dagegen dürfte aber die Tatsache sprechen, daß Eusebius auch die Briefe des Dionysius von Korinth als katholische Briefe bezeichnet.[1]

II. 1. Die katholischen Briefe haben in vielen griechischen Handschriften ihre Stellung nach der Apostelgeschichte und vor den Paulinen, und wird diese Anordnung von vielen Herausgebern des Neuen Testamentes festgehalten. — Doch ist auch ihre Anordnung im Tridentinischen Verzeichnis und in der Vulgata sehr alt und wohl bezeugt.[2]

2. Die geläufigste Reihenfolge der einzelnen Briefe war schon im 4. Jahrhundert: Jakobus, Petrus, Johannes[3], Judas. Auch die Klementinische Vulgata hat diese Reihenfolge beibehalten. — Daneben findet sich besonders im Abendlande schon sehr früh und häufig die Anordnung nach dem Range der Apostel (Petrus, Johannes, Jakobus, Judas), in der auch das Tridentinische Konzil die Briefe aufzählt.[4]

3. Die Reihenfolge der Briefe nach ihrer chronologischen Abfolge ist aller Wahrscheinlichkeit nach diese: Brief des Jakobus, 1. Brief des Petrus, Brief des Judas, 2. Brief des Petrus, 1., 2., 3. Johannesbrief.

## 1. Der Brief des Jakobus.[5]

### § 151. Inhalt.[6]

I. Allgemeiner Teil. — 1. Nach kurzem Eingang (1, 1) werden die Leser zum freudigen Ausharren in Prüfungen ermuntert. Die Bewährung des Glaubens bewirkt die Geduld, die Geduld aber führt zur Vollkommenheit (1, 2—4). — Dazu bedarf es der rechten Weisheit. Wem diese mangelt, der erbitte sie im vollen Vertrauen von Gott und sie wird ihm gegeben werden (1, 5—8). — Der arme Bruder erinnere sich in Prüfungen seiner Erhöhung, der er teilhaftig geworden, der ungläubige Reiche aber denke an die Erniedrigung, die ihm wegen der Eitelkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen bevorsteht. Glückselig jeder, der die Prüfung besteht, denn er wird die Krone des ewigen Lebens empfangen (1, 9—12).

2. Die Versuchung (zur Sünde) kommt nicht von Gott. Ein jeder wird von der eigenen Begierlichkeit versucht. Diese gebiert die Sünde, die Sünde aber den Tod (1, 13—16). — Vom unwandelbaren Gott kommt jede gute Gabe. Er hat uns ja durch das Wort der Wahrheit zum Leben geführt (1, 17. 18).

---

[1] Hist. Eccl., IV, 23, 1. — [2] Vgl. Gregory, Textkritik, II, 850. 853.
[3] Vgl. Gal. 2, 9. — [4] Vgl. Gregory, 856 f.
[5] Neuere Kommentare: Schegg (1883); Trenkle (1894); Belser (1909); Meinertz (1915).
[6] Vgl. Cladder, Die Anlage des Jakobusbriefes (Zeitschrift für kath. Theologie, 1904, H. 1. 2).

3. Das Wort der Wahrheit muß man freudig hören, aber sich vor zornmütiger Ereiferung über seine Gegner hüten. Der Zorn tut nicht, was Gott gefällt. Ferner gilt es, das Wort der Wahrheit, das die Seelen retten kann, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vollbringen (1, 19—25). Dabei kommt es vor allem an, die Zunge zu zügeln, Werke der Barmherzigkeit zu üben und sich rein vor dieser Welt zu bewahren. Denn dies ist unbefleckter Gottesdienst (1, 26. 27). — Damit ist zugleich der Inhalt des folgenden Abschnittes im voraus angekündet.

II. Besonderer Teil. — 1. Die Leser werden aufgefordert, sich vor weltlicher, parteiischer Rücksichtnahme auf das Ansehen der Person zu hüten, da sie mit dem Glauben unvereinbar ist. Wer auf Glanz und Reichtum sieht und den Armen verunehrt, ist ein ungerechter Richter. Hat doch Gott die Armen zu Erben seines Reiches auserwählt, wogegen sich die Reichen als Feinde der Gläubigen und Christi erweisen (2, 1—7). Wer aber das königliche Gebot der Liebe erfüllt, tut recht. Wer in einem Stücke das Gesetz übertritt, ist Übertreter des ganzen Gesetzes geworden. Den Unbarmherzigen wird ein Gericht ohne Barmherzigkeit treffen, der Barmherzige hat das Gericht nicht zu fürchten (2, 2—13).

2. Den Lesern wird ans Herz gelegt, daß der Glaube ohne Werke (der Barmherzigkeit) nicht selig macht. Ein solcher Glaube ist tot. Der Glaube muß sich in den Werken zeigen. Auch der Glaube Abrahams wurde durch die Werke vollendet, und Rahab wurde durch ihre Werke gerettet (2, 14—26).

3. Es folgt eine scharfe Warnung vor unklugem und leidenschaftlichem Belehrungs- und Bekehrungseifer, und zwar in Hinsicht auf die schwere Verantwortung und unter Darlegung des Unheiles, das die zügellose Zunge anrichtet, und der Ungerechtigkeit, deren sie sich schuldig machen kann. Auch kann man nicht mit derselben Zunge Gott preisen und den Menschen verfluchen (3, 1—12). — Wahre Weisheit ist Wirken in Sanftmut. Wo Eifersucht und Streitsucht im Herzen wohnt, da ist nicht die Weisheit, die von oben kommt, sondern die irdische, teuflische Weisheit, deren Frucht jede böse Tat ist. Die Frucht der wahren Weisheit ist Gerechtigkeit, die im Frieden gesät wird (3, 13—18). — Die Quelle des Eiferns und Haderns ist neidische Begierde, in der man an den Gütern der Welt Anteil haben will, um seine Lüste zu befriedigen, statt im rechten Gebete zu erlangen, was not tut und frommt. Aber die Liebe zur Welt ist Feindschaft Gottes, der seine demütigen Diener mit Gnaden bereichert. Mögen also die Leser sich demütig Gott nahen, Hand und Herz durch Buße reinigen, und Gott wird sie erhöhen (4, 1—10). Sie mögen aber auch aufhören, sich gegenseitig anzuklagen. Wer den Bruder richtet, wirft sich auch zum Richter über das Gesetz auf, das den Bruder zu richten verbietet. Gott allein ist unser Gesetzgeber und Richter (4, 11—12).

4. Der Verfasser wendet sich im besonderen gegen die Reichen und die es werden wollen. — Wer, statt in allem sich dem Willen

Gottes zu unterwerfen, gegen sein besseres Wissen und pochend auf die eigene Kraft und auf ein langes Leben, nach den Gütern der Welt jagt, der betrügt sich selbst und macht sich schwerer Sünden schuldig (4, 13—17). — Die (ungläubigen) Reichen aber mögen weinen und wehklagen. Gottes Strafgericht kommt über sie. Dahin ist dann all ihr Reichtum. Gott hat den Schrei der Arbeiter gehört, die sie um ihren Lohn betrogen. Während sie sich selbst gemästet wie das Vieh zum Schlachttage, haben sie den Gerechten, der sich nicht widersetzte, angeklagt und gemordet (5, 1—6).

III. Im abschließenden Teile werden die Brüder nochmal ermahnt, auszuharren bis der Herr kommt (5, 7. 8), sich nicht gegenseitig zu richten (9), sich ein Beispiel der Geduld an den Propheten und Job zu nehmen (10. 11), nicht zu schwören (12), in Freud' und Leid zu beten (13), in Krankheit die Priester zu Salbung und Gebet zu rufen (14. 15), die Sünden zu bekennen und füreinander zu beten, denn viel vermag das Gebet des Gerechten (16—18). — Das Schlußwort (19. 20) fordert auf, die Irrenden zur Wahrheit zurückzuführen und so die eigene Seele zu retten.

IV. Zu den formellen und inhaltlichen Besonderheiten des Briefes gehören: der echt griechische Gruß χαίρειν; die verhältnismäßig reine Diktion, der es auch an rhetorischem Schmucke nicht fehlt;[1] das Fehlen des dogmatischen Lehrstoffes und die Darstellung des Christentums nach seiner ethisch-praktischen Seite; die Verwandtschaft mit der Bergpredigt des Herrn und der enge Anschluß an die Spruchweisheit des Alten Testamentes;[2] die direkte Bezugnahme auf den Römerbrief des hl. Paulus.[3]

## § 152. Lebensgeschichte des hl. Jakobus.

I. 1. Der Verfasser des kanonischen Jakobusbriefes (Ἰακώβου ἐπιστολή) bezeichnet sich selbst (1, 1) als „Jakobus, Diener Gottes und unseres Herrn Jesus Christus". — Damit nennt der Verfasser seinen Namen. Seine Person und Stellung läßt sich daraus an sich nicht mit Gewißheit erschließen. Doch kann aus dem Fehlen des Aposteltitels auch nicht gefolgert werden, daß ihm die Apostelwürde nicht zukam. Denn augenscheinlich wendet er sich im Bewußtsein seiner weithin anerkannten autoritativen Stellung an die zwölf Stämme in der Zerstreuung, und andererseits nennt sich auch Paulus im Philipperbrief[4] demütig nur Diener Christi.

2. Das Neue Testament kennt nur zwei Jakobi, den Zebedäiden Jakobus und Jakobus, den Sohn des Alphäus oder Klopas (Kleophas), den Bruder des Herrn, der zum Unterschiede vom Zebe-

---

[1] Vgl. Cladder. a. a. O. 42f.
[2] Vgl. Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus, 25f. 28ff.
[3] Vgl. Trenkle, a. a. O. 33ff.; Bartmann, Biblische Studien, 1897. Dagegen Belser, Einleitung², 652ff.
[4] 1, 1.

däiden auch der Jüngere genannt wird. Beide gehörten dem Kollegium der zwölf Apostel an. — Da aber der Zebedäide bereits im Jahre 42 als Blutzeuge starb, der Brief sicher erst nach 42 abgefaßt wurde, so kann nur der Apostel Jakobus, der Sohn des Alphäus[1], als Verfasser gedacht werden.

II. Über die Lebensgeschichte des Jakobus nach der Himmelfahrt des Herrn wird unter anderem folgendes berichtet. — 1. Von den Aposteln im Auftrage des Herrn[2] zum Bischof von Jerusalem bestellt, blieb er beständig bei der ihm anvertrauten Gemeinde.[3] Er genoß das größte Ansehen. Der hl. Paulus nennt ihn neben Petrus und Johannes „eine Säule der Kirche"[4] und auf dem Apostelkonzil griff er entscheidend in die Verhandlung ein.[5] — 2. Dieses Ansehen verdankte er nicht nur seiner Stellung, sondern auch seiner persönlichen Heiligkeit. Er wurde allgemein der Gerechte genannt.[6] Hegesipp[7] erzählt von ihm: Er sei schon vom Mutterleibe heilig gewesen, habe weder Wein noch sonst ein geistiges Getränk getrunken, noch etwas aus dem Tierreiche gegessen. Kein Schermesser sei jemals auf sein Haupt gekommen; er habe sich nicht mit Öl gesalbt noch ein Bad genommen. Ihm allein sei es gestattet gewesen, das Heilige zu betreten. Er sei im Gebete so beharrlich und eifrig gewesen, daß er fast nicht mehr aus dem Tempel kam, und sei dort immer auf den Knien gelegen, so daß er zuletzt Schwielen wie ein Kamel auf den Knien getragen habe. — 3. Er starb als Märtyrer in der Osterwoche des Jahres 62 (63). Er ward von der Zinne des Tempels gestürzt, gesteinigt und von einem Walker mit dem Knüttel totgeschlagen.[8]

Zusätze. 1. Die Identität des Apostels Jakobus, des Sohnes des Alphäus[9], mit dem Herrnbruder Jakobus ergibt sich klar aus dem Zusammenhalte der diesbezüglichen Angaben in den Evangelien und im 1. Korinther- und Galaterbrief.[10] Danach war Jakobus einer der Söhne des Klopas (= Alphäus)[11], des Bruders des hl. Josef[12], und der Maria, der *ἀδελφή* (Schwägerin, Verwandte?) der Gottesmutter. Er war also Geschwisterkind zum Herrn und heißt als solcher Bruder des Herrn.[13] — Damit stimmt die älteste kirchliche Tra-

[1] Vgl. Conc. Trid., Sess. XIV., c. 1, de institut. sacr. extr. unct.

[2] Eusebius, Hist. Eccl., VII, 19; II, 1, 3; Chrysostomus (In 1 Cor., hom. 38, 4): Ipse (Dominus) dicitur eum ordinasse et primum Jerosolymis episcopum fecisse.

[3] Eusebius, Hist. Eccl., II, 23. 4. — [4] Gal. 2, 9.

[5] Apg. 15, 13.

[6] Eusebius, Hist. Eccl., II, 1, 3; 23, 4.

[7] Eusebius, Hist. Eccl., II, 23, 5 ff.

[8] Hegesipp bei Eusebius, Hist. Eccl., II, 23; Flavius Jos., Antiqu. XX, 9, 1.

[9] Siehe die Apostelverzeichnisse Matth. 10, Mark. 3, Luk. 6, Apg. 1.

[10] Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; Joh. 19, 25; 1 Kor. 15, 7; Gal. 1, 19.

[11] Matth. 13, 55; Mark. 6, 3.

[12] Eusebius, Hist. Eccl., III, 11: *Τὸν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ.*

[13] Vgl. Pölzl, Kommentar zu Matth.², 159 ff.; zu Mark., 148 ff. M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser (Bibl. Studien, X, 1—3 [1905], 6 ff.);

dition überein. Schon Klemens von Alexandrien kennt nur zwei Jakobi.[1] Dasselbe bezeugt Origenes, wenn er unsern Brief dem Apostel Jakobus = dem Herrnbruder Jakobus zuschreibt.[2] Auch die überwiegende Mehrheit der späteren Väter und Kirchenschriftsteller des Abendlandes sowie eine ganze Reihe morgenländischer Zeugen hält am gleichen Glauben fest..

Allerdings trat bald eine teilweise Trübung der richtigen Anschauung ein. Zum erstenmal unterschieden die apokryphen Klementinen (um 200) in häretischer Tendenz zwischen dem Apostel Jakobus und Jakobus, dem Bruder des Herrn. Durch Eusebius und Epiphanius fand dieser Irrtum im Morgenlande weite Verbreitung. Bis heute ist dies die traditionelle Ansicht der Griechen. — Seit dem 16. Jahrhundert unterscheiden auch im Abendlande ganz vereinzelte katholische Forscher (in neuerer Zeit Schegg und neuestens Mader[3]) und viele Protestanten, die die Echtheit des Briefes anerkennen, zwischen dem Apostel Jakobus und dem Bruder des Herrn.[4]

2. Die Unterschriften einiger Handschriften bezeichnen als Verfasser des Briefes Jakobus, den Sohn des Zebedäus. Doch ist dies ein offenbarer Irrtum der Abschreiber.

## § 153. Die Echtheit.

I. Äußere Zeugnisse. — Den Brief gebrauchte unfraglich bereits der hl. Petrus in seinem ersten Sendschreiben.[5] Bei Polykarp fehlt es nicht an Berührungen.[6] Bei Klemens Romanus finden sich deutliche Spuren vom Einflusse des Briefes.[7] Die nahe Verwandtschaft zwischen Jakobus und Hermas[8] wird heute wohl allgemein zugestanden. — Auch Justin kennt den Brief.[9] Irenäus benutzt ihn.[10] Klemens Alexandrinus kommentierte ihn.[11] — Ein

---

Maier, Bibl. Zeitschrift, IV, 164ff. 253f. Belser im Kommentar, 1ff.; Lagrange, Ev. selon s. Marc., 72ff. — Auch Burger (Protestant) verteidigt mit nicht wenigen Erklärern seiner Konfession diese Überzeugung (vgl. Einleitung zum Kommentar [1895]).

[1] Bei Eusebius, Hist. Eccl., II, 1, 5.

[2] Vgl. über Origenes Meinertz, Der Jakobusbrief, 110ff.

[3] Bibl. Zeitschrift, 1903, 393ff. Die Abfassung des Briefes schreibt Mader dem Apostel Jakobus zu.

[4] Vgl. gegen Mader Belser, Die Epistel des hl. Jakobus (1909), 7f., und Steinmann in Katholik, 1909, im übrigen Meinertz und Maier in den genannten Werken. Siehe daselbst auch die verschiedenen irrtümlichen Ansichten über das Verwandtschaftsverhältnis der Brüder des Herrn zu Jesus und ihre Widerlegung, namentlich die Widerlegung der von den Protestanten so oft aufgestellten Behauptung (vgl. besonders Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons, VI, 225ff.), die Brüder des Herrn seien leibliche Kinder Josefs und Marias gewesen.

[5] Vgl. Jak. 1, 3 (1 Petr. 1, 7); 4, 6 (5, 5); 5, 20 (4, 8). Vgl. Meinertz, 57f.; Zahn, Einleitung, I, 96f. Beide widerlegen auch eingehend die von einigen behauptete Abhängigkeit des Jakobus von Petrus.

[6] Ad Phil. 5, 3 (Jak. 1, 26; 3, 2); 12, 3 (1, 4).

[7] Ad Cor. 10, 1. 7; 12, 1 (2, 23. 25); 30, 2 (4, 6). Vgl. Meinertz, 82ff.

[8] V. III, 9, 6 (5, 1ff.); II, 2, 7. 8 (1, 8. 12; 5, 1. 11); M. 9 (Jak. 1).

[9] Dial., 100 (1, 15); 49 (2, 19); Apol. II, 8. 13 (1, 21).

[10] IV, 16, 2 (2, 23); V, 1, 1 (1, 18).

[11] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 1.

Zeuge der Echtheit ist auch Origenes, der den Brief oftmals ausdrücklich als Brief des Apostels Jakobus oder des Jakobus, des Bruders des Herrn, zitiert.[1] — Auch Eusebius, der den Brief zu den ἀντιλεγόμενα zählt, gebraucht ihn wiederholt als kanonische Schrift.[2] — In der altlateinischen und in den koptischen Übersetzungen hat der Brief nie gefehlt.[3] — Seit Athanasius enthalten ihn alle autoritativen Verzeichnisse der kanonischen Schriften. Im ganzen Mittelalter wurde über seine Echtheit kein Zweifel laut.

II. Innere Gründe.[4] — 1. Die Vertrautheit mit dem Alten Testamente, die der Verfasser des Briefes bekundet,[5] weist auf einen Gläubigen aus dem Judentum hin. — 2. Die häufig gebrauchten Bilder und Vergleiche[6] lassen ihn als Palästinenser erkennen. — 3. Der Inhalt des Briefes mit seinen Mahnungen, Ratschlägen und scharfen Verweisen beweist die hohe autoritative Stellung des Verfassers und läßt auf seine apostolische Vollmacht schließen. — 4. Die ganz besondere Autorität, in der sich der Verfasser an das Zwölfstämmevolk in der Zerstreuung wendet, und zwar unter bloßer Nennung seines Namens, weil er weiß, daß der Name allein Beglaubigung genug ist, verrät unzweideutig den von allen hochgefeierten und von allen Judenchristen als Oberhirten anerkannten Bischof Jakobus von Jerusalem. — 5. Auf ihn weisen endlich auch die religiös-sittlichen Grundsätze und Forderungen des Briefes. Der Mann der Gesetzestreue[7] und Vollkommenheit,[8] der Mann des Gebetes,[9] der aus dem Briefe spricht, ist niemand anderer als der Apostel und Bischof Jakobus, wie ihn die Schrift und Überlieferung darstellt.

III. Die Bestreitung der Echtheit des Briefes begann im 16. Jahrhundert. — Luther leugnete nach längerem Schwanken als der erste seinen apostolischen Ursprung und nannte ihn eine „recht strohern Epistel", die „keine evangelische Art an ihr" habe,[10] und zwar hauptsächlich, weil „sie stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt".[11] Calvin verteidigte seine Echtheit. Vom Ende des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts war sein apostolischer Ursprung und seine Kanonizität auch protestantischerseits fast durchaus anerkannt. — Seit dem Ausgange des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart wurde die Echtheit des Briefes von der Minderheit der protestantischen Gelehrten wiederum bestritten und seine

---

[1] Z. B. In Joann. 3, 31 (3, 15); In Rom. IV (4, 4). Siehe Meinertz, 109 f.
[2] De eccl. theol., 3, 2 (5, 16); Comm. in ps. 56, 2 (5, 13); in ps. 100, 5 (4, 11).
[3] Zur altsyrischen Übersetzung und über Ephräm vgl. S. 48.
[4] Vgl. Hug, Einleitung, II, 438 ff.; Kaulen, Einleitung, III[5], 249.
[5] Vgl. 2, 21—25; 5, 10. 17. 18.
[6] 1, 6. 21; 3, 4. 11. 12; 5, 7.
[7] 2, 8. 11. 12; 4, 11.
[8] 2, 10; 4, 4. 9.
[9] 1, 5—8; 4, 2. 3; 5, 16. 17.
[10] Vorrede zum N. T., 1552. In späteren Ausgaben wurden die Worte weggelassen.
[11] Zahn (Einleitung, I, 83) nennt Luthers Urteil „eine ebenso begreifliche als beklagenswerte Ungerechtigkeit". Vgl. Meinertz, 219 ff.

Abfassung in die nachapostolische Zeit verlegt.[1] Die Mehrzahl[2] hält trotz aller Differenz über den Verfasser an seiner Echtheit, beziehungsweise an seinem urchristlichen Charakter fest.

Zusätze. Es sind vornehmlich folgende Argumente, die gegenwärtig gegen die Echtheit des Briefes ins Treffen geführt werden:[3]

1. Der Brief wende sich gegen die verweltlichte Kirche des 2. Jahrhunderts. — Aber ist denn (abgesehen von der Frage, ob die Kirche im 2. Jahrhundert wirklich förmlich verweltlicht war) im Briefe nicht die Rede von ungläubigen Reichen, die den Namen Christi lästern, sich Schätze anhäufen und in Üppigkeit prassen, die Armen unterdrücken und schamlos ausbeuten?[4]

2. Der Brief zeige einen auffallenden Mangel an spezifisch christlichen Gedanken. Selbst von Jesus Christus sei kaum die Rede. Seine Worte würden nur gelegentlich gestreift. — Aber welchen Anlaß gab der durchaus sittlich-praktische Zweck des Briefes etwa zur Darstellung des Erdenwandels des Herrn oder zu eingehender Erörterung der Geheimnisse des Glaubens und zu christologischen Spekulationen? Im übrigen redet der Brief vom Glauben an Jesus Christus, unsern Herrn der Herrlichkeit.[5] Die Leser werden als solche bezeichnet, die aus Gnade durch das Wort der Wahrheit wiedergeboren und Gotteskinder geworden sind,[6] die benannt sind nach dem schönen Namen Jesu.[7] Die wichtigsten Ausführungen gehen auf Worte Jesu zurück und insbesondere wird Jesu königliches Gebot der Liebe wie überhaupt Jesu vollkommenes Gesetz der Freiheit als Richtschnur und Norm ihres sittlichen Verhaltens,[8] Jesu Wiederkunft als kräftiges Motiv zur Geduld und Standhaftigkeit[9] vorgehalten. Ist also nicht Jesus Christus und seine Lehre durchaus die Grundlage des Briefes?

3. Die korrekte Beherrschung der griechischen Sprache, durch welche sich der Brief auszeichne, könne ebensowenig als die Vertrautheit mit der Literatur der Griechen und Römer einem einfachen Galiläer zugeschrieben werden. — Aber für letzteres hat noch niemand den Beweis erbracht. Was ersteres anlangt, so kann die Schönheit der Diktion, ihr Bilderreichtum und rhetorischer Schmuck, der sich aus der Bekanntschaft mit den prophetischen Büchern hinlänglich erklärt, nicht bestritten werden. Auch stilistische und grammatische Korrektheit läßt sich im allgemeinen nicht leugnen. Doch wer könnte im Ernste behaupten, Jakobus habe im zweisprachigen Jerusalem und im häufigen Verkehre mit den Hellenisten sich nicht ein korrektes Griechisch aneignen

---

[1] Zum Beispiel von Harnack, Chronologie, 485 ff.; v. Soden, a. a. O. 231 ff. — Die Ansicht von Spitta, der Brief sei eine jüdische Schrift, wurde allgemein abgelehnt. Vgl. Belser, Einleitung², 646 ff.

[2] Darunter z. B. neuestens B. Weiß, Zahn, Burger (Kommentar, 1895), Feine (Der Jakobusbrief, 1893), Sieffert (Realenzyklopädie, VII, 1900), Hupfeld (Kommentar, 1897).

[3] Vgl. besonders Grafe, Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums (1904). Siehe dagegen B. Weiß, Der Jakobusbrief und die neuere Kritik (1904).

[4] Vgl. 2, 6. 7; 5, 4—6. Siehe hierüber Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus (1894), 89 f. 342. Die gegenteilige Ansicht (vgl. Belser, Einleitung, 456 f.) beruht auf unrichtiger Auslegung.

[5] 1, 1; 2, 1. — [6] 1, 18. 27. — [7] 2, 7.

[8] 2, 8; 1, 25; 5, 9. 12. — [9] 5, 7. 8.

können? Übrigens fehlen stilistische Härten, deren sich kein gebildeter Grieche schuldig machen würde, keineswegs.[1]

4. Wenn man endlich auf der einen Seite seit Luther im Briefe den schärfsten Gegensatz gegen Paulus finden will und insbesondere behauptet, der Brief stehe der Rechtfertigungslehre Pauli direkt entgegen und stürze sie um,[2] auf der andern Seite aber in demselben den Gegensatz zwischen Judaismus und Paulinismus ausgeglichen sieht, so widerlegen derartige Widersprüche sich von selbst. Die einen wie die anderen schieben ein selbstgemachtes Bild des Jakobus unter und ziehen dann daraus ihre Schlüsse gegen ihn als Verfasser des Briefes.

## § 154. Die Adressaten, Veranlassung und Zweck, Ort und Zeit der Abfassung.

I. 1. Der Brief ist gerichtet an die zwölf Stämme in der Zerstreuung (*ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*).

2. Der Ausdruck „die zwölf Stämme" ist an sich die Bezeichnung des gesamten jüdischen Volkes,[3] und die Bezeichnung „in der Zerstreuung" weist auf die Juden außerhalb Palästinas hin.[4] — Aber nach dem Inhalte des Briefes[5] kann kein Zweifel sein, daß derselbe für die Judenchristen außerhalb Palästinas bestimmt war.

Zusatz. Einige Erklärer[6] beziehen die Adresse auf die Gesamtheit der Judenchristen in und außerhalb Palästinas, wobei sie die Bestimmung „in der Zerstreuung" vom Leben der Gläubigen auf Erden verstehen, das ein Leben in der Fremde sei im Gegensatz zur himmlischen Heimat (1 Petr. 1, 1). „Allein berechtigt" ist aber diese Auffassung keinesfalls. — Andere denken an die gesamte Christenheit außerhalb Palästinas[7] oder an die asiatischen Gemeinden.[8]

3. Eine genauere Bestimmung, wo die Adressaten zu suchen sind, ist selbst dann unmöglich, wenn man den Brief nicht an die außerpalästinensischen Judenchristen schlechthin, sondern an bestimmte größere Kreise gerichtet sein läßt. Letztere Meinung wird nicht selten festgehalten, ist aber wohl nur insoweit richtig, als Vorkommnisse in bestimmten Kreisen die Abfassung des Briefes veranlaßten. — Hiebei kann von der Frage, ob es in den Heidenländern ausschließlich oder überwiegend judenchristliche Kommunitäten gegeben habe, ganz abgesehen werden.

---

[1] Vgl. B. Weiß, a. a. O. 45; Cladder, S. J. (Zeitschrift für kath. Theologie, 1904, 295ff.) hält die Möglichkeit eines aramäischen Originals offen.

[2] Harnack, Chronologie, I, 487. — [3] Apg. 26, 7.

[4] Über den Umfang der Diaspora vgl. Trenkle, Der Brief des hl. Jakobus, 17ff.

[5] Vgl. 1, 1. 18; 2, 1; 5, 7.

[6] Belser, Einleitung², 655f., und Kommentar, 8ff.; Burger, Kommentar, 128. Vgl. auch Zahn, Einleitung, I³, 52ff.

[7] Trenkle.

[8] Cornely. Nach Schaefer-Meinertz (401) handelt es sich im wesentlichen um Palästina und die angrenzenden Länder.

Der Apostel konnte sich ganz wohl auch an die Judenchristen gemischter Gemeinden wenden, einerlei, ob diese ihre gottesdienstlichen Versammlungen etwa getrennt von den Heidenchristen abhielten oder nicht.[1]

4. Die Autorität, in der Jakobus sich an die Adressaten wendet, gründet sich auf seine Stellung als Bischof von Jerusalem. Als solcher war er der anerkannte Oberhirte der gesamten Judenchristen. Und da diese ihre Wallfahrten nach Jerusalem fortsetzten, so konnte der Apostel von den Zuständen in der Diaspora leicht unterichtet, andererseits konnte auch das Schreiben leicht überallhin verbreitet werden.

II. Der Jakobusbrief ist keineswegs ein ganz allgemeines Hirtenschreiben. Freilich wird außer dem Verfasser keine einzige Person vorgeführt, es fehlt jede persönliche Mitteilung, weder Aufenthaltsort des Verfassers noch der Leser wird genannt. Trotzdem ward er durch konkrete Verhältnisse veranlaßt und verfolgt er bestimmte Zwecke.

1. Über die Veranlassung des Briefes ergibt sich aus seinem Inhalte im wesentlichen folgendes: a) Vor allem befinden sich die Leser in bedrängter äußerer Lage. Sie sind arm und werden von den (ungläubigen) Reichen gelästert, ausgebeutet und verfolgt.[2] — Auch schwere innere Versuchungen treten an sie heran. So mancher, dem es an Weisheit gebricht,[3] beginnt gegen Gott zu murren,[4] am Glauben irre zu werden und an der verheißenen Wiederkunft des Herrn zu zweifeln.[5] — b) Ebenso fehlt es vielen im Verhalten gegenüber den Ungläubigen an der rechten Weisheit. Sie zeigen einen leidenschaftlichen, rechthaberischen Belehrungs- und Bekehrungseifer, der sie zu Zorn und Bitterkeit, zu den mannigfachsten Zungensünden bis zum Eidschwure und zu Verfluchungen der Unbelehrbaren hinreißt[6] sowie zu gegenseitigen Beschuldigungen und Anklagen führt.[7] — Das Motiv ihres Eiferns aber ist geheime Weltliebe, Unzufriedenheit, Neid und Hochmut, das Verlangen, ihre Lage zu verbessern und Anteil an den Gütern der Reichen zu gewinnen und zur Befriedigung ihrer Lüsten.[8] — c) Überhaupt fehlt es am lebendigen Glauben. Man pocht zwar auf die Gläubigkeit, vernachlässigt aber die Werke der Liebe und wird zum ungerechten Richter über reich und arm.[9]

2. Der Zweck des Briefes war: Tröstung in Leid und Bedrängnis, Ermahnung und ernste Warnung zur Beseitigung der vorhandenen sittlichen Gebrechen und Schäden,[10] Aufmunterung zu werktätigem Glauben und christlicher Vollkommenheit.

---

[1] Dagegen kann nicht eingewendet werden, Jakobus hätte in diesem Falle den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen nicht unberührt lassen können. Woher wissen wir denn, daß in den Gemeinden, die der Apostel zunächst im Auge hat, ein solcher Gegensatz bestand?

[2] 1, 2. 9. 12; 2, 6. 7; 5, 4—6, 10f. — [3] 1, 5. — [4] 1, 13; 4, 7.

[5] 5, 9; 5, 7. 8. — [6] 1, 19f. 26; 3, 1—18; 5, 12.

[7] 4, 11; 5, 9, — [8] 4, 1—4. 6. — [9] 1, 22—25; 2.

[10] Zahn (Einleitung) I, 65) bemerkt: Es sind übriggebliebene Reste angeborener (jüdischer) Fehler, deren Beseitigung Jakobus fordert. Eine Bestreitung des Antinomismus (Kaulen, Cornely) kann ich im Briefe nicht finden.

III. 1. Der Ort der Abfassung des Briefes ist sicher Jerusalem, da sich Jakobus nie von dieser Stadt entfernte.

2. Als Zeit seiner Abfassung läßt sich ungefähr das Jahr 60 oder 61 feststellen, da er die Kenntnis des Römerbriefes Pauli voraussetzt.

Zusatz. Mit Schegg[1] und mehreren Protestanten (Burger, B. Weiß, Zahn) setzt auch Belser unter Leugnung jeder Bezugnahme auf den Römerbrief die Abfassung des Briefes vor dem Apostelkonzil (vor 50) an.[2]

## 2. Der 1. Petrusbrief.[3]

### § 155. Inhalt.

I. Nach kurzem Briefeingange (1, 1. 2), in dem Petrus die Leser als nach göttlichem Vorauswissen zur Teilnahme an der Erlösung auserwählte Pilgrime begrüßt und stete Mehrung der Gnade und des Friedens über sie herabfleht, schildert er im ersten einleitenden Abschnitte unter Lobpreis Gottes die Größe und Herrlichkeit des den Gläubigen zuteil gewordenen Heiles. — Wiedergeboren für ein unvergängliches und unverwelkliches Himmelserbe, werden sie durch Gottes Kraft bewahrt für das Heil, das am Tage der Wiederkunft des Herrn offenbar werden wird. An jenem Tage werden sie, die den Herrn lieben und an ihn glauben, ohne ihn zu sehen, in unaussprechlicher Freude über die Rettung ihrer Seelen frohlocken, wenn sie auch jetzt zur Erprobung des Glaubens eine Weile Trübsal erleiden müssen (1, 3—9). — So groß und herrlich aber ist dies Heil, daß die Propheten es zu erforschen verlangten und selbst die Engeln es zu durchschauen begehren (1, 10—12).

II. Der zweite Abschnitt enthält allgemeine Mahnungen zum vollkommenen Leben. — In steter Bereitschaft und im heiligen Streben nach dem Vorbilde des heiligen Gottes sollen die Leser ihre vollkommene Hoffnung auf das künftige Heil setzen (1, 13—16). Sie sollen aber auch in Gottesfurcht wandeln; denn Gott ist den Gläubigen nicht bloß Vater, sondern auch gerechter Richter, und sein Gericht ist um so strenger, als sie nicht mit Gold und Silber erlöst sind, sondern durch das kostbare Blut Jesu Christi, durch den sie zum Glauben gekommen und durch dessen Auferstehung und Verherrlichung ihre Hoffnung festgegründet ist (1, 17—21). — Gezeugt aus dem unvergänglichen Samen des Wortes Gottes sollen sie ferner einander als Brüder lieben, alle der Liebe entgegenstehenden Fehler ablegen, gleich neugebornen Kindern nach der lauteren Milch des Evangeliums verlangen, um durch sie zu wachsen, da sie ja die Süßig-

---

[1] Jakobus, der Bruder des Herrn, und sein Brief, 1883.

[2] Die Epistel des hl. Jakobus, 11. Vgl. auch Schaefer-Meinertz, 402f.; Van der Heeren in Coll. Brugenses, XVII, 316ff.; Meinertz, Der Jakobusbrief, 53f.

[3] Neuere Kommentare: Hundhausen (1873); Vrede (1916).

keit des Herrn gekostet (1, 22—2, 3). — Sie werden ferner ermahnt, sich immer mehr an Christus, den prophetisch vorausverkündeten lebendigen Eckstein, anzuschließen und so sich selbst als lebendige Bausteine aufzubauen zu einem geistigen Tempel, zu einem heiligen Priestertum (2, 4—8). Endlich preist sie der Apostel als auserwähltes Geschlecht, als königliches Priestertum, als heiligen Stamm und begnadetes Gottesvolk (2, 9—10).

III. Der dritte Abschnitt behandelt das rechte Verhalten der Gläubigen inmitten der Heiden und gegenüber deren Feinseligkeiten. — 1. Die Leser werden ermahnt, durch guten Wandel die Lästerungen der Heiden zu widerlegen und sie durch gute Werke dahin zu bringen, Gott zu verherrlichen (2, 11. 12). — Insbesondere sollen sie um Gottes willen der Obrigkeit gehorchen und so die falschen Anschuldigungen zum Schweigen bringen (2, 13—17). Die Knechte (Sklaven) sollen nach dem Beispiele des unschuldig und geduldig leidenden Heilandes, der unser Erlöser und unser Hirt ist, ihren Herren, auch den unleidlichen, gehorchen (2, 18—25). Die Frauen sollen ihren Männern untertan sein und dieselben, wenn sie ungläubig sind, durch tugendhaften Wandel zu gewinnen suchen. Nicht äußerer Schmuck soll ihre Sorge sein, vielmehr der Schmuck ihrer Herzen. Die heiligen Frauen des Alten Bundes mögen ihre Vorbilder sein. Die Männer sollen ihre Frauen als Miterben des ewigen Lebens ehren (3, 1—8). — Daran schließt sich wiederum unter Berufung auf das Gotteswort der Schrift eine allgemeine Mahnung, insbesondere zur Friedfertigkeit und Liebe, auch gegen die Feinde (3, 9—12). — 2. Wer sich um das Gute beeifert, dem kann niemand einen Schaden zufügen. Wenn aber die Leser um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden, so sind sie seligzupreisen. Sie sollen also die Drohungen der Feinde nicht fürchten, den Herrn Christus heilighalten in ihrem Herzen, immerdar aber bereit sein, in rechter Weise Rechenschaft von ihrer Hoffnung abzulegen, und ein gutes Gewissen bewahren (3, 13—16). — Besser ist es unschuldig als schuldig zu leiden. Auch Christus ist für unsere Sünden gestorben, der Gerechte für Ungerechte; aber er ist auch von den Toten auferstanden und hat nicht bloß seine Herrlichkeit zur Rechten des Vaters verdient, sondern ist auch Ursache unserer Erlösung geworden, und zwar durch das durch die Sündflut vorgebildete Bad der Taufe (3, 17—22). — Ähnlich geworden dem gestorbenen Heilande, sollen sie den ehemaligen heidnischen Lastern abgestorben bleiben, unbekümmert um die Lästerungen der Heiden, die Gott richten wird. In Hinsicht auf die Nähe des Gerichtes sollen sie wachsam sein im Gebete, die Nächstenliebe üben und die empfangenen Gnaden getreulich zur Ehre Gottes verwenden (4, 1—11). — Über die Feuerprobe der über sie hereingebrochenen Leiden sollen sie sich freuen. Haben sie Anteil am Leiden Christi, so werden sie auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit frohlocken. Gottes Geist ruht auf ihnen. Möge keiner schuldig leiden, keiner sich schämen, als Christ zu leiden; sondern alle, die da leiden,

sollen sich im Hinblick auf das Gericht durch Gutestun Gott empfehlen (4, 12—19).

IV. Im vierten Abschnitte werden 1. zunächst den Priestern und Laien ihre gegenseitigen Pflichten eingeschärft. Als Mitpriester, Zeuge der Leiden Christi und Genosse der künftigen Herrlichkeit, ermahnt der Apostel die Priester, in selbstloser Liebe die Herde Gottes zu weiden, nicht als solche, die da herrschen, sondern als Vorbilder der Herde. So werden sie vom Oberhirten die unverwelkliche Krone erlangen. Die Laien aber sollen den Priestern untertan sein, (5, 1—5). — 2. Es folgen Ermahnungen an Hirten und Herde. Alle sollen einander in Demut begegnen, denn Gott widersteht den Hoffärtigen, Demütigen gibt er Gnade und erhöht sie. Alle Sorge sollen sie auf den Herrn werfen, nüchtern und wachsam sein, dem Teufel, der wie ein brüllender Löwe umhergeht, fest im Glauben widerstehen, eingedenk, daß dieselben Leiden, die sie zu erdulden haben, allen Gläubigen in der Welt widerfahren. Der Gott der Gnade werde sie stärken und zur Vollendung führen. Ihm sei die Herrlichkeit und Herrschaft in Ewigkeit (5, 5—11).

Der Schluß (5, 12—14) gibt den Zweck des Briefes an, den der Apostel durch Silvanos übersendet, enthält Grüße von der Gemeinde zu Babylon (Rom) und von Markus und den apostolischen Segen.

Für die Dogmatik ist der Brief von besonderer Bedeutung durch die Lehre vom Hinabsteigen Christi in die Unterwelt,[1] die hier bezeugt wird (3, 19).

## § 156. Lebensgeschichte des hl. Petrus.[2]

I. Nachrichten der Heiligen Schrift. — 1. Der Apostel Petrus, als den sich der Verfasser des Briefes einführt,[3] war geboren zu Bethsaida am See Genesareth in Galiläa.[4] Sein ursprünglicher Name war Simon (Symeon).[5] Nach seinem Vater Jonas (Johannes) wird er auch Simon Bar Jona,[6] Simon Sohn des Jonas[7] oder Simon Johannis[8] genannt. — Er war, wie sein Bruder Andreas, Fischer, und lebte nach seiner Verheiratung mit dem Bruder und der Schwiegermutter in Kapharnaum.[9]

2. Nach dem Auftreten des Täufers wurde er mit Andreas vermutlich dessen Schüler. Andreas, der mit Johannes zuerst dem Herrn nachfolgte, führte ihn zu Jesus. Jesus zeichnete ihn schon bei der ersten Begegnung in besonderer Weise aus, verhieß ihm die Änderung seines Namens Simon in Kephas (Petrus) und verkündete ihm damit seine künftige Bestimmung.[10] — Petrus schloß sich in feuriger Liebe und

---

[1] Vgl. K. Gschwind (Neutest. Abhandlungen, II, 3—5).

[2] Vgl. Bischof Rudigier, Vita beati Petri, herausgegeben von Bischof Doppelbauer, 1890; Hundhausen, Einleitung zum Kommentar; Fillion, Saint Pierre (1906); Steinmetzer, Der hl. Petrus (1917).

[3] 1, 1. — [4] Joh. 1, 44. — [5] 2 Petr. 1, 1; Apg. 15, 14. — [6] Matth. 16, 17.
[7] Joh. 1, 42. — [8] Joh. 21, 15ff.
[9] Matth. 4, 18; 8, 14f.; Mark. 1, 16; Luk. 4, 38f. — [10] Joh. 1, 38ff.

lebendiger Hingabe an den Herrn an und wurde Zeuge aller seiner Lehren und Taten, Jesus aber läuterte und erzog ihn mit besonderer Sorgfalt für das wichtige Amt, zu dem er ihn erwählt hatte.

3. Zunächst folgte Petrus Jesus nach Kana, dann zum Osterfeste nach Jerusalem und nach Judäa und von dort wieder durch Samaria nach Galiläa.[1] — Hierauf kehrte er zeitweilig zu seinem Fischerhandwerke zurück, bis ihn Jesus nach dem wunderbaren Fischfang zur beständigen Nachfolge rief, um ihn zum Menschenfischer zu machen. Nun verließ er alles, sein Haus und seine Familie, um ungeteilt dem Dienste des Herrn zu leben.[2]

4. Bei der Auswahl der Apostel ward Petrus an die Spitze der Apostelschar gestellt[3] und stets erscheint er auch als der erste der drei bevorzugtesten Jünger des Herrn.[4] — Zu wiederholten Malen wurde er von Jesus vor allen übrigen Aposteln ausgezeichnet,[5] wie auch er bei verschiedenen Gelegenheiten im Namen der Zwölf seinen Glauben an den Herrn und seine Liebe offen und freudig bekannte.[6]

5. Als Jesus seinen Todesgang antrat, war Petrus bereit, mit ihm zu sterben, beim Herannahen des Judas und seiner Schar zog er für Jesus das Schwert. Er folgte mit Johannes Jesu in den Vorhof des Hohenpriesters.[7] Trotzdem verleugnete er nach Voraussage Jesu dreimal seinen Herrn und Meister,[8] beweinte aber fortan in bitterster Reue durch das ganze Leben seinen Fehltritt.

6. Nach seiner Auferstehung erschien ihm Jesus vor allen anderen Aposteln[9] und vor seiner Himmelfahrt übertrug er ihm das Oberhirtenamt über die gesamte Kirche.[10] — Seine oberhirtliche Gewalt übte Petrus unter Anerkennung seitens der übrigen Apostel sogleich und stets aus.[11] — Nach der Hinrichtung Jakobus des Älteren (42) ließ Herodes Agrippa ihn gefangennehmen. Auf wunderbare Weise aus dem Kerker befreit, begab er sich „an einen andern Ort“,[12] das ist nach Rom.[13]

7. Im Jahre 46 finden wir ihn wieder in Jerusalem,[14] bald darauf in Antiochia.[15] Auch auf dem Apostelkonzil (um 50) war er anwesend.[16] Seine spätere Anwesenheit in Rom bezeugt sein erstes Sendschreiben.[17]

---

[1] Joh. 2, 2—4, 43.

[2] Luk. 5, 1 ff.; Matth. 4, 18 ff.; Mark. 1, 16 ff. Vgl. dazu Matth. 19, 27 ff.; Luk. 18, 28 ff.

[3] Matth. 10, 2 (wo Petrus noch ausdrücklich als πρῶτος bezeichnet wird); Mark. 3, 16; Luk. 6, 14; Apg. 1, 13.

[4] Mark. 5, 37; Luk. 8, 51; Matth. 17, 1; 26, 37.

[5] Matth. 14, 28 ff.; 16, 18 f.; 17, 23 ff.; Luk. 22, 32.

[6] Matth. 16, 16; Joh. 6, 68 f.

[7] Joh. 13, 37; 18, 10. 15.

[8] Matth. 26, 69 ff. und Parallelen.

[9] Luk. 24, 34. — [10] Joh. 21, 15 ff.

[11] Vgl. Apg. 1, 15 ff.; 2, 14 ff.; 5, 1 ff.; 8, 14 ff.; 9, 32; 10, 1 ff.

[12] Apg. 12, 1 ff. 17.

[13] Vgl. Felten zu Apg. 12, 17. — [14] Gal. 2, 9.

[15] Gal. 2, 11. — [16] Apg. 15, 7.

[17] 1 Petr. 5, 13.

II. Nachrichten der Tradition. — 1. Petrus war eine Zeitlang (vor 42) Bischof von Antiochia.[1] Das Fest seiner cathedra Antiochena feiert die Kirche am 22. Februar. — 2. Im zweiten Jahre des Klaudius kam er zum erstenmal nach Rom,[2] wurde der Gründer der römischen Gemeinde, der er durch 25 Jahre[3] (ohne bleibend daselbst zu residieren) bis zu seinem Kreuzestod[4] (den Kopf nach unten)[5] im Jahre 67[6] vorstand.[7] Wann, wie oft und wie lange er während des genannten Zeitraumes in Rom war, läßt sich nicht bestimmen. Jedenfalls weilte er daselbst in der Neronischen Christenverfolgung, der er zum Opfer fiel. — Seine herrliche Wirksamkeit in Rom bezeugt am besten das Bild, das der hl. Paulus im Römerbriefe vom Zustande der dortigen Gemeinde zeichnet. — 3. Nach Dionysius[8] predigte Petrus auch in Korinth. — Desgleichen soll er nach einigen Nachrichten,[9] die sich indes wohl auf 1 Petr. 1, 1 stützen, in den kleinasiatischen Provinzen das Evangelium verkündet haben.

## § 157. Die Echtheit.

I. Äußere Zeugnisse. — Der Brief gehört zu den bestbezeugten Schriften des neutestamentlichen Kanons. Der 2. Petrusbrief beruft sich auf ihn.[10] Seine Benutzung durch Klemens Romanus und Ignatius ist sehr wahrscheinlich.[11] Sicher zitieren ihn Polykarp[12] und Papias[13], deren Zeugnisse um so größere Bedeutung haben, als sie Vorsteher von Gemeinden waren, an die der Brief gerichtet war. — In der altlateinischen, der altsyrischen und den koptischen Übersetzungen hat er nie gefehlt. — Irenäus[14], Klemens Alexan-

[1] Eusebius, Chronicon (ed. Schöne, 152); Hist. Eccl., III, 36, 2; Hieronymus, De vir. ill., 1; Liber pontific. (ed. Duchesne, I, 51).

[2] Eusebius, Chronicon ad a. 2 Claudii; Hist. Eccl., II, 14, 6; 17, 1. Hieronymus, De vir. ill., 1. Doch vgl. V. Weber in Theol. Revue, VII, 549 ff.; VIII, 244 ff.

[3] Hieronymus, l. c.

[4] Tertullian, De praesc., 36; Scorp., 15; Eusebius, Hist. Eccl., III, 1, 2; Hieronymus, l. c.

[5] Origenes, In Gen. 3, bei Eusebius, Hist. Eccl., 5, III, 1.

[6] Eusebius, Chronicon ad an. 13 Neron. Doch vgl. 233, Anm. 5.

[7] Zum römischen Aufenthalte und Episkopate Petri siehe S. 275, Anm. 1—3. Vgl. dazu noch Hundhausen, a. a. O. 17 ff.; Hoberg, Kirchenlexikon, IX, Sp. 1862 ff.; Grisar, Geschichte Roms, I (1899), 225 ff.; G. Edmundson, The church in Rome in the first century (1913). — Petri Aufenthalt und Martyrium in Rom wird neuestens auch von Harnack als Tatsache zugestanden (Chronologie, 244. 455. 709).

[8] Eusebius, Hist. Eccl., II, 25, 8.

[9] Origenes bei Eusebius, Hist. Eccl., III, 1, 2; 4, 2; Hieronymus, De vir. ill., 1; Epiphanius, Haer., 27, 6. Vgl. Cornely, Introd., III, 619; Belser, Einleitung², 674.

[10] 3, 1. — [11] Vgl. Hundhausen, 93.

[12] 1, 3 (1, 8); 2, 1 (1, 13. 21); 2, 2 (3, 9) u. ö. Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., IV, 14, 9.

[13] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 17.

[14] IV, 9, 2 (1, 8); 16, 5 (2, 16). Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., V, 8, 7.

drinus[1], Tertullian[2], Cyprian[3], Origenes[4], Firmilian von Cäsarea[5] in Kappadokien († 269) und alle Späteren führen ihn wiederholt als Brief des hl. Petrus an. — Im ganzen Altertum hat niemand an seiner Echtheit gezweifelt, weshalb ihn auch Origenes wie Eusebius zu den ὁμολογούμενα zählen. — Nur Muratoris Katalog tut in der jetzigen Gestalt seiner keine Erwähnung.[6]

II. Innere Gründe. — 1. Der Brief zeigt dieselbe anschaulich-konkrete Redeweise, die als charakteristische Eigentümlichkeit im Markusevangelium und in den Petrinischen Reden der Apostelgeschichte begegnet. Ebenso trifft er mit dem genannten Evangelium und den Reden Petri in der auffallenden Anlehnung an die Septuaginta, insbesondere in der durchgängigen Zitation der alttestamentlichen Texte nach der griechischen Übersetzung sowie in einer Reihe gemeinsamer, eigentümlicher Ausdrücke zusammen.[7] — 2. Das Bild der Persönlichkeit des Verfassers, das aus dem Briefe entgegentritt, stimmt vollkommen mit dem Bilde überein, das die Evangelien und die Apostelgeschichte vom Apostelfürsten zeichnen.[8] — 3. Die dem hl. Petrus nach den in der Apostelgeschichte aufbewahrten Reden eigentümlichen Lehren und Anschauungen kehren in unserem Briefe wieder. So betont der Verfasser gleich zu Beginn des Briefes die Auferstehung Christi als Grund der christlichen Hoffnung.[9] Er wiederholt das Bild vom Ecksteine[10] und das Zeugnis vom Aufenthalte Christi in der Vorhölle.[11] Den Petrinischen Reden eigentümlich ist die fortwährende Beziehung auf die Propheten und auf das Alte Testament überhaupt.[12] — 4. Der Verfasser bezeugt sich als Augen- und Ohrenzeugen der evangelischen Tatsachen und legt darauf besonderes Gewicht.[13] — 5. Endlich ergibt sich aus 1, 1 im Zusammenhalte mit 5, 11—14, daß Petrus der Verfasser des Briefes ist, da dieser sich als Apostel Petrus einführt, Markus seinen Sohn nennt und durch Silvanus schreibt.[14]

---

[1] Strom., IV, 20 (1, 6—9); Paedag., I, 6 (2, 1—3) u. ö.

[2] Scorp., 12 (2, 20. 21); 14 (2, 17).

[3] De bono pat., 9 (2, 21—23); Testim. adv. Jud., III, 36 (3, 3).

[4] In Matth. XVI, 8 (1, 18. 19); In Jerem. V, 16 (5, 8. 9) u. ö.

[5] Inter opera S. Cypriani, ep. 75 (3, 21).

[6] Vgl. hiezu Hundhausen, 96f.; Belser, Einleitung, 678. — Zahn, Geschichte des Kanons, II, 110.

[7] Vgl. E. Scharfe, Die Petrinische Strömung in der neutest. Literatur (1893), 4—133.

[8] Vgl. Hundhausen, 99f. Schon Hugo Grotius sagt diesbezüglich: Habet haec epistula τὸ σφοδρόν conveniens ingenio principis apostolorum (Ann. ad 1 Petr. 1, 1).

[9] 1, 3. Vgl. Apg. 2, 23ff.; 3, 15f.; 10, 40ff.

[10] 2, 4ff. Vgl. Apg. 4, 11.

[11] 3, 19. Vgl. Apg. 2, 24. 27. 31.

[12] 1, 10. 16. 24f.; 2, 22. 24; 3, 6. 10. 20. Vgl. Apg. 2, 16ff. 25ff.; 3, 18. 24f.; 10, 43. Vgl. Kaulen, III, 230f.

[13] 1, 8; 2, 22—24; 5, 1. Vgl. Apg. 1, 21f.; 3, 15; 10, 39. 41.

[14] Harnack (Chronologie, I, 458) weiß, um die Echtheit des Briefes zu leugnen, nur den Ausweg, die Anfangs- und Schlußsätze als späteren Zusatz zu erklären. Bemerkt aber (464): „Sollte diese Hypothese unrichtig sein, so würde

Zusätze. 1. Die Bestreitung der Echtheit des Briefes namentlich durch die Tübinger Schule wurde auch von der Mehrheit der protestantischen Forscher entschiedenst zurückgewiesen.[1] — Gegenwärtig wird seine Abfassung durch Petrus wiederum vereinzelt teils geleugnet, teils bezweifelt und (in erster Linie) Silvanus als Verfasser bezeichnet.[2] Die beigebrachten Gründe stützen sich jedoch auf willkürliche Exegese und irrige Voraussetzungen. So ist zum Beispiel die Behauptung, Petrus der galiläische Fischer, sei nicht fähig gewesen, einen griechischen Brief zu schreiben (Holtzmann), ebenso haltlos,[3] wie jene, der Brief müsse, seine Echtheit angenommen, in der Neronischen Christenverfolgung geschrieben sein (v. Soden). Von blutigen Verfolgungen ist im Briefe keine Spur zu entdecken. — Die Anlehnung an den Römer- und Epheserbrief, soweit eine solche zugestanden werden muß, ist so wenig ein entscheidender Beweis der Unechtheit (Holtzmann), daß sie ein Argument für die Echtheit ist.[4] — Der Einwand, der Brief lasse (trotz der oben angeführten Stellen) ein persönliches Verhältnis des Verfassers zu Jesus vermissen, entbehrt nicht eines komischen Beigeschmackes, da der 2. Petrusbrief gerade aus dem entgegengesetzten Grunde[5]) als unecht erklärt wird. Wenn 5, 1, um den Brief dem Apostel abzusprechen, ausschließlich dahin erklärt wird, der Verfasser des Briefes sei ein Zeuge der Leiden Christi durch die eigenen Leiden, die er erlitten habe, respektive eben erleide (Harnack), so ist dies doch wohl ein exegetischer Gewaltstreich.[6]

2. Vertreter der orthodoxen Richtung sprechen dem genannten Silvanus einen bedeutenden Anteil an der Abfassung des Briefes zu.[7] Auch neuere katholische Gelehrte sprechen sich für eine Inanspruchnahme des Silvanus bei Abfassung des Briefes aus.[8]

## § 158. Die Adressaten.

1. Der Brief ist „an die auserwählten Pilgrime der Zerstreuung in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien, Bithynien" gerichtet. Er war also für die christlichen Gemeinden[9] der genannten kleinasiatischen Landschaften, sämtlich direkt oder indirekt Gründungen des heiligen Paulus, bestimmt.[10]

2. Über den vornehmlich heidenchristlichen Bestand der genannten Gemeinden kann nach dem Zeugnisse der Apostelgeschichte

---

ich mich lieber entschließen können, den Brief dem Petrus selbst zu vindizieren, als daran glauben, ein Pseudopetrus habe das Schriftstück niedergeschrieben."

[1] Vgl. B. Weiß, Der erste Petrusbrief und die neuere Kritik (1907).

[2] v. Soden, a. a. O. 143. — [3] Vgl. 333.

[4] Vgl. Hundhausen, 103f.; Zahn, Einleitungen, II, 30f.

[5] Vgl. 2 Petr. 1, 16—18.

[6] Vgl. Hundhausen, 434f.; Scharfe, a. a. O. 136; Zahn, Einleitung, II, 14f.

[7] Zahn, a. a. O. 28f.; Feine, 101.

[8] So Aberle-Schanz, Al. Schaefer-Meinertz, Belser und Brede. Vgl. dagegen (wohl mit Unrecht) Henkel, Der 2. Brief des Apostelfürsten Petrus (Bibl. Studien, IX, 5), 52ff.; Jacquier, Histoire, III, 260ff.

[9] Vgl. 5, 1—4. 14.

[10] Über die genannten Länder (römische Provinzen) und ihre Missionierung vgl. Hundhausen, 46ff. — Zahn, a. a. O. 1.

und der Paulinischen Briefe kein Zweifel sein. Trotzdem wurde die Frage, ob Petrus sich an Heidenchristen oder Judenchristen wandte, nicht bloß in der Vergangenheit verschieden beantwortet,[1] auch die Gegenwart ist nicht einer Meinung. Indes denkt heute die große Mehrheit der Forscher in Hinsicht auf den Briefinhalt mit Recht auf heidenchristliche Leser,[2] wenn auch wegen der häufigen alttestamentlichen Anführungen[3] eine Bezugnahme auf Judenchristen nicht auszuschließen ist.

Zusätze. 1. Unter den electi advenae dispersionis der Adresse sind alle unter den Heiden zerstreut lebenden Gläubigen zu verstehen. Advenae werden sie als peregrinantes in hac terra (2, 11) genannt.

2. Da unter den Bestimmungsorten Pontus zuerst genannt wird, so hatte der Brief im Altertum auch den Titel ad Ponticos.[4] Vereinzelt findet sich auch die Überschrift ad Gentes.[5]

## § 159. Veranlassung und Zweck, Ort und Zeit der Abfassung.

I. Der Brief ward durch die Bedrängnisse und Unbilden, welche die Gläubigen Kleinasiens seitens ihrer ungläubigen Umgebung zu erdulden hatten und die dadurch heraufbeschworenen Gefahren veranlaßt.

1. Über die Lage der Adressaten gibt der Brief hinlängliche Aufklärung. Sie erdulden mannigfache Prüfungen.[6] Sie werden wegen ihres christlichen Bekenntnisses und wegen ihrer Enthaltung vom heidnischen Kulte und den heidnischen Ausschweifungen gelästert und verleumdet.[7] Allgemein hält man sie für Übeltäter.[8] Staats- und gesellschaftsfeindliche Gesinnung wird ihnen nachgesagt.[9] Unbotmäßigkeit wird den Sklaven und Frauen zum Vorwurfe gemacht.[10] Alle Unbilden haben sie zu gewärtigen,[11] insbesondere die Sklaven von ihren Herren.[12] Bei vorgefallenen Verbrechen trifft sie der Verdacht, und sie werden als Verbrecher angeklagt und vor die Richter gestellt.[13]

Zusatz. Die nicht selten vorgebrachte Meinung,[14] die geschilderte Lage setzte den Ausbruch der Neronischen Christenverfolgung voraus, findet im Briefe keine Stütze.[15]

2. Durch solche Verhältnisse konnten nun die Gläubigen leicht in Versuchung kommen, mutlos zu werden, den Glauben zu ver-

---

[1] Hundhausen, 45, Anm. 2.
[2] Vgl. 1, 14. 18; 2, 9. 10; 3, 6; 4, 3.
[3] 1, 10ff. 16. 24. 25; 2, 6; 3, 6. 20.
[4] Tertullian, Scorp., 12.
[5] Cassiodorus, Inst., 14. — [6] 1, 6. — [7] 4, 3—5. 14. — [8] 3, 12.
[9] Vgl. 2, 13. 14. 16. 17. — [10] 2, 18ff.; 3, 1ff. — [11] 3, 14. 17.
[12] 2, 18. 20. — [13] 4, 15.
[14] Vgl. katholischerseits Bisping (Kommentar) und Cornely (Introd.).
[15] Vgl. Hundhausen, 69ff.; Schaefer-Meinertz, 430. — Zahn, II, 35f. 40f.

leugnen und sich wieder dem heidnischen Leben zuzuwenden oder gegen Unrecht sich aufzulehnen und Böses mit Bösem zu vergelten.

II. Wohl durch Silvanus[1] von der bedrängten und gefahrvollen Lage der Christen Kleinasiens unterrichtet, eilt Petrus als Oberhirt der Kirche mit dem Briefe den gefährdeten Gemeinden zu Hilfe und sucht sie zu trösten, zu stärken, zu belehren und zum treuen Festhalten am Glauben und christlichen Leben zu ermuntern. Über diesen Zweck des Briefes spricht sich der Apostel selbst aus, wenn er dem Schlusse des Schreibens beifügt: „Ich habe euch in Kürze geschrieben, um euch zu ermahnen und zu bezeugen, daß dies (das Christentum) die wahre Gnade Gottes ist, in der ihr stehet" (5, 12).

III. 1. Der Abfassungsort des Briefes ist Rom. Die 5, 13 genannte Gemeinde zu Babylon ist die römische. Dies ist nicht nur die allgemeine Anschauung des kirchlichen Altertums, die sich bis auf das 2. Jahrhundert verfolgen läßt, fast sämtliche katholische Erklärer, auch nicht wenige protestantische Gelehrte, insbesondere der Gegenwart, stimmen ihr bei.[2] — Auch die gleich folgende Erwähnung des 63 in Rom weilenden Markus[3] spricht bestimmt dafür.

Zusatz. Rom als Abfassungsort des Briefes wird unter ausdrücklicher Beziehung auf 5, 13 bereits von Papias und Klemens Alexandrinus bezeugt.[4] — Die metaphorische Bezeichnung Roms als Babylon (Hauptsitz des Götzendienstes und der Sittenlosigkeit) war sehr gebräuchlich.[5] — Viele protestantische Erklärer denken gegen alle Überlieferung an das längst verödete ägyptische Babylon (zwischen Memphis und Heliopolis) oder auch an Babylon in Mesopotamien, um den Aufenthalt Petri in Rom leugnen zu können. — Die Frage, warum Petrus die bildliche Bezeichnung Babylon wählte, wird verschieden beantwortet.[6]

2. Über die Zeit der Abfassung des Briefes läßt sich folgendes feststellen. Derselbe wurde vor Ausbruch der Neronischen Christenverfolgung (Sommer 64) und nach Abfassung des Epheserbriefes, mit dem er sich mehrfach berührt,[7] geschrieben. Markus weilt beim Apostel. Paulus hatte allem Anscheine nach Rom bereits verlassen, da von ihm kein Gruß beigefügt wird und Silvanus im Falle seiner Anwesenheit sich wohl an ihn gewendet hätte. Danach wurde der Brief Ende 63 oder Anfang 64 verfaßt.

---

[1] 5, 12. Vgl. Hundhausen, 72.

[2] Vgl. Burger, Kommentar, 154 f.; Zahn, Einleitung, II, 17 ff.; Harnack, Chronologie, 455; Hjelt, bei Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons, VII, 8.

[3] Kol. 4, 10; Phil. 24.

[4] Eusebius, Hist. Eccl., II, 15, 2; Hieronymus, De vir. ill., 8.

[5] Vgl. Apok. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21; Schöttgen, Horae hebraicae (1730), 1050 und 1125.

[6] Vgl. Hundhausen, 89 ff.; Belser, Einleitung, 675 f.; Kirchenlexikon, I, Sp. 1822 ff. — Zahn, a. a. O. 20 f.

[7] Vgl. Cornely, III, 627.

## 3. Der Judasbrief.[1]

### § 160. Inhalt.[2]

I. Der kurzen Adresse (1. 2) folgt die Angabe des Zweckes und der Veranlassung des Briefes (3. 4). — Judas sieht sich genötigt, die Leser schriftlich zu ermahnen, für den überlieferten Glauben einzustehen. Denn es haben sich gewisse gottlose Menschen eingeschlichen, welche die Gnade Gottes in Ausschweifung verkehren und Jesus Christus, unsern alleinigen Gebieter und Herrn, verleugnen. — Indem diese als längst nach ihrem Wesen, ihrer Schuld und Strafe Vorgezeichnete hingestellt werden (4), wird zugleich der eigentliche Gegenstand des Schreibens angedeutet.

II. Der Brief selbst zerfällt in zwei Teile. — Der erste Teil (5—19) schildert Gesinnung und Treiben der eingeschlichenen Gottlosen und das Schicksal, das ihrer wartet, durch Vorführung analoger Beispiele aus der alttestamentlichen Geschichte (5—13) und unter Berufung auf prophetische Weissagung (14—16) und apostolische Vorherverkündigung (17—19).

1. Die ungläubigen Israeliten kamen in der Wüste um (5). Die abtrünnigen Engel wurden mit ewigen Banden zum Gerichte aufbewahrt (6). Sodoma, Gomorrha und die benachbarten Städte dulden wegen ihrer Unzucht die Strafe ewigen Feuers (7). So beflecken auch die Irrlehrer das Fleisch, verachten die Herrschaft Christi und lästern die Herrlichkeiten (die Engel?)[3] (8). Während der Erzengel Michael den Teufel nicht zu lästern wagte (9), lästern diese, was sie nicht kennen; was sie in natürlicher Weise kennen, daran gehen sie zugrunde (10). — Sie wandeln auf dem Wege Kains, frönen um des Gewinnes willen der Verirrung Balaams und stürzen sich in der Widerspenstigkeit Kores ins Verderben (11). — Ohne Scheu prassend und sich selber mästend, schänden sie die Liebesmahle. Sie gleichen wasserlosen Wolken, unfruchtbaren, doppelt erstorbenen und entwurzelten Bäumen, ihre Schändlichkeit ausschäumenden Meereswogen, Irrsternen, denen die ewige Finsternis bereitet ist (12. 13).

2. Ihnen gilt die Weissagung Enochs vom nahenden göttlichen Strafgerichte über die Gottlosen und alle ihre Frevel (14. 15). Denn sie sind Unzufriedene, leben nach ihren Gelüsten, sind hochmütige Prahler, Kriecher aber vor jenen, von denen sie Gewinn erhoffen (16).

3. Ihnen gilt auch die Vorherverkündigung der Apostel, die für die letzte Zeit voraussagten, daß Spötter auftreten werden, die nach ihren Gelüsten in Gottlosigkeit wandeln werden (17. 18). Denn sie sondern sich ab, sind Fleischesmenschen, die den Geist nicht haben (19).

---

[1] Neuere Kommentare: Rampf (1854); Gheorghiu (1901); Vrede (1915).

[2] Vgl. Friedr. Maier, Zur Erklärung des Judasbriefes, Bibl. Zeitschrift, 1904, 379 ff.

[3] Sickenberger, Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe und im 2. Petrusbriefe (1911).

In einer Paränese (zweiter Teil) werden die Leser ermahnt, auf dem Grunde des heiligen Glaubens weiterzubauen, im Gebete zu verharren, die Liebe zu üben und auf des Herrn Erbarmen zu hoffen (20. 21). — Weiters werden sie belehrt, die hartnäckigen Verführer als schon Gerichtete zurechtzuweisen, die Verführten in steter Furcht für das eigene Heil dem Feuer zu entreißen und durch geduldiges Erbarmen zu retten (22. 23). — Eine schöne Doxologie beschließt das Schreiben (24. 25).

III. Die im Briefe gezeichneten und bekämpften Gottlosen sind in erster Linie praktische Antinomisten (Libertinisten), die in der christlichen Freiheit einen Freibrief für Zügellosigkeit, Unbotmäßigkeit und Ausschweifung zu haben glaubten.[1] — Andererseits werden sie aber auch als eigennützige[2] Lehrer charakterisiert, die, höherer Erkenntnis bar,[3] die Erlöserwürde und Herrschaft Christi leugnen,[4] als Separatisten[5] und als Leute, vor deren hochfahrendem Spott nichts heilig ist.[6]

## § 161. Lebensgeschichte des hl. Judas.[7]

I. 1. Der Verfasser des kanonischen Briefes, der den Titel Ἰούδα trägt, nennt sich „Judas, Diener Jesu Christi nnd des Jakobus Bruder" (1, 1).

2. Es kann darunter nur der Apostel Judas, der Bruder des Alphäiden Jakobus, des hochgefeierten Bischofs von Jerusalem, der wie Jakobus unter den Brüdern Jesu aufgeführt wird,[8] verstanden werden. Dies ist die Anschauung aller, die in Jakobus, dem Bruder des Herrn, einen Apostel sehen.[9] — In den Apostelverzeichnissen führt er teils den Namen Thaddäus (Lebbäus),[10] teils wird er Judas, der Bruder des Jakobus genannt.[11]

3. Wenn sich Judas weder als Apostel noch als Bruder des Herrn, sondern als Diener Jesu Christi einführt, so folgt er in Demut und Bescheidenheit dem Beispiel des Jakobus. Wenn er sich aber Bruder des Jakobus nennt, so erscheint diese Selbstbezeichnung, zumal im Falle, wenn der Bruder nicht mehr am Leben war, um so passender, je größer das Ansehen des Jakobus unter den Lesern des Briefes war.[12]

II. Was sonst über Judas berichtet wird, ist mehr oder minder unsichere Legende. — 1. Nach griechischen Schriftstellern war er der Bräutigam auf der Hochzeit zu Kana.[13] Daß er verheiratet war, ist sicher, da zwei Enkel von ihm unter Domitian als Verwandte Jesu verfolgt

---

[1] 4. 8. 10. 11. 12. 16. 18. — [2] 11. 16. — [3] 10. — [4] 4. 8. — [5] 19. — [6] 16. 18.

[7] Vgl. Rampf, Einleitung zum Kommentar; Maier, Der Judasbrief, seine Echtheit und Abfassungszeit und Leser (1906), 153 ff.

[8] Matth. 13, 55; Mark. 6, 3.

[9] Origenes, In ep. ad Rom., V, 1; Tertullian, De cult. fem., 1, 3. Vgl. 330 f.

[10] Matth. 10, 3; Mark. 3, 18. Vgl. Schanz, Kommentar über das Matthäusevangelium, 285 f.

[11] Luk. 6, 16; Apg. 1, 13. — [12] Vgl. Zahn, Einleitung, II³, 75.

[13] Nikephorus, Hist. Eccl., I, 33.

wurden.[1] — 2. Nach der Himmelfahrt des Herrn soll er zunächst in Judäa und Galiläa, Samaria und Idumäa das Evangelium gepredigt haben. Später sei Arabien, Syrien, Mesopotamien und Persien der Schauplatz seiner apostolischen Tätigkeit gewesen.[2] — Syrische Berichte[3] überliefern seinen Martertod in Aradus oder Berytus in Phönyzien. — 3. Er wird als Märtyrer am 28. Oktober gefeiert.

Zusatz. Nebst den Griechen[4] unterscheiden viele akatholische Erklärer zwischen dem Apostel Judas Jakobi (dem Sohne eines Jakobus) und Judas, dem Bruder des Herrn, und sehen im letzteren den Verfasser des Briefes. — Doch ist diese Unterscheidung bei Judas ebenso haltlos als bei Jakobus. So gewiß Maria Jakobi (Luk. 24, 10) die Mutter des Jakobus ist und nicht die Tochter, so gewiß ἡ τοῦ Οὐρίου (Matth. 1, 6) das Weib des Urias heißt, ebenso gewiß kann Judas Jakobi den Bruder des Jakobus bezeichnen.[5]

## § 162. Die Echtheit.[6]

I. Als erster bezeugt der Verfasser des 2. Petrusbriefes den apostolischen Ursprung des Judasbriefes, da er denselben zum Teil seinem Sendschreiben zugrunde legte.[7] — Die apostolischen Väter führen in den erhaltenen Schriften ihn allerdings nicht an; doch läßt sich heraus kein Schluß gegen seinen Gebrauch und sein Ansehen ziehen.[8] — Unmittelbar nach der Zeit der apostolischen Väter bezeugen die Vetus latina, das Muratorische Fragment, die koptischen, vielleicht auch die altsyrische Übersetzung[9] und Klemens Alexandrinus[10] seine Kanonizität und seine Abfassung durch Judas. — Tertullian[11] schreibt den Brief direkt dem Apostel Judas zu. Origenes[12] zitiert ihn als katholischen Brief des Apostels Judas und als heilige Schrift. Den gleichen Glauben teilt, abgesehen von vielen anderen, Hieronymus[13], und Eusebius weiß, daß das Schreiben zu den sieben katholischen Briefen gehört.[14]

II. 1. Allgemeinen Gebrauches erfreute sich indes der Brief im Altertum nicht. Irenäus benutzte ihn zwar wohl zufällig nicht. Doch

[1] Hegesipp bei Eusebius, Hist. Eccl., III, 19, 20.

[2] Nikephorus, Hist. Eccl., II, 40. Auch das Breviarium Rom. bezeichnet Mesopotamien und Persien als Ort seiner Wirksamkeit.

[3] Assemani, Bibl. orient., I, 318; III, 1, 299. 302.

[4] Vgl. Gheorghiu, Der Brief des Judas (1901), 7.

[5] Vgl. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch[4], § 162.

[6] Siehe Maier, Der Judasbrief, 1 ff., und in Zeitschrift für kath. Theologie, 1906, 633 ff.

[7] Siehe Maier, Der Judasbrief, 66; Henkel, a. a. O. 39 ff.

[8] Vgl. § 8, II, Zusatz.

[9] Vgl. Ephräm, Adv. impud. (Opp. graec., III, 60 f.). Doch ist die Echtheit der Stelle nicht ganz sicher.

[10] Strom., III, 2; Adumbr. in Judae ep. — [11] De cult. fem., 1, 3.

[12] Com. in ep. ad Rom. 5, 1; 3, 6. Vgl. In Gen., hom. 13, 2; In Jos., hom. 7, 1; In Matth. 10, 17.

[13] Com. in Tit., 1, 12; Ad Paulin., ep. 53, 8.

[14] Hist. Eccl., II, 23, 25.

im Kanon der antiochenischen Kirche scheint er längere Zeit gefehlt zu haben. Auch die Peschitta enthielt ihn nicht. — Eusebius zählt ihn zur ersten Klasse der Antilegomena, allerdings mit der ausdrücklichen Bemerkung, er sei in den meisten Kirchen rezipiert gewesen.[1] Hieronymus aber berichtet (in augenscheinlicher Übertreibung): Judas frater Jacobi parvam, quae de septem catholicis est, epistulam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque reicitur, fügt jedoch bei: tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sacras scripturas computatur.[2] — Damit gibt Hieronymus auch den Grund an, warum manche den Judasbrief im Kanon nicht haben wollten. Es gab nämlich Leute, welche der Ansicht waren, der Brief zitiere und approbiere so apokryphe Schriften.

2. Die berührte Meinung wird auch heute noch von protestantischer Seite vertreten[3] und gegen die Echtheit des Briefes geltend gemacht.[4] — Sicher ist nun freilich, daß die im V. 9 vorgeführte Tatsache, wie einige alexandrinische Schriftsteller[5] ausdrücklich bezeugen, in der apokryphen Assumptio (Ascensio) Mosis und daß die Weissagung des Henoch (V. 14. 15) im wesentlichen sich im apokryphen Henochbuche (1, 9) findet.[6] Aber der Beweis, daß Judas die genannten Apokryphen, von denen im Briefe jede Andeutung fehlt, als heilige Schriften zitiere, ist von niemand erbracht worden und kann nicht erbracht werden. V. 9 geht wohl auf eine an entsprechende Stellen des Alten Testamentes[7] anknüpfende jüdische Überlieferung zurück.[8] Und wenn in 14 f. eine Benutzung der Henochstelle wirklich fast unleugbar sein sollte,[9] so ist der Inhalt der Verse doch nur wegen seines richtigen theologischen Gehaltes verwertet,[10] und es folgt daraus in keiner Weise, daß die apokryphe Schrift dadurch als heiliges Buch approbiert wird, zumal ja da nur der Patriarch Henoch als weissagend angeführt wird.[11]

Zusätze. 1. Die Protestanten konservativer Richtung teilen gegenwärtig den Brief meist dem Bruder des Jakobus zu, den sie vom Apostel Judas unterscheiden.[12] Nur wenige halten an der Abfassung durch den Apostel Judas fest.[13]

---

[1] Hist. Eccl., III, 25, 8; II, 23, 25. — [2] De vir. ill., 4.

[3] Z. B. von Spitta (Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas [1888], 362 ff.), Harnack, Chronologie, 466).

[4] Jülicher, Einleitung[5. 6], 199.

[5] Clem. Alex. (Adumbr. in ep. Judae), Origenes (De princ., III, 2, 1) und Didymus (Enarr. in ep. Judae).

[6] Vgl. über beide Schriften Székely, Bibliotheka apokryph., I (1913), 169 ff.; Volz (Prot.), Jüdische Eschatologie (1903), 12 ff. 29.

[7] Vgl. Deut. 34, 5 f.; Zach. 3, 2; Gheorghiu, 29.

[8] Vgl. Hebr. 2, 2; 11, 37; 2 Tim. 3, 8. — [9] Maier, Der Judasbrief. 29.

[10] Vgl. Cornely, Introd., I, 208 f.

[11] Vgl. Van Kasteren, S. J., in Studiën, 83, 1 ff. (allem Anscheine nach ein argumentum ad hominem).

[12] Vgl. z. B. Zahn, Einleitung, II[3], 74 f.; Feine, Einleitung, 104 f.; Wohlenberg (1915).

[13] So unter anderen Burger (Kommentar).

2. Die moderne Kritik hängt noch an der Anschauung der Tübinger Schule und sieht im Briefe die antinomistische Gnosis des 2. Jahrhunderts (Karpokrates) bekämpft.[1] — Doch bedarf es wahrhaft einer lebhaften Phantasie, um im Briefe „eine auf tiefere Gnosis Anspruch machende, auf Visionen, Spekulationen, geheimnisvolle, aber schimpfliche Riten sich berufende Sekte", „Verwerfung des Schöpfergottes und des Alten Testamentes" u. dgl. zu finden. Andererseits braucht es nicht erst nachgewiesen zu werden, daß der apostolischen Zeit weder antinomistische und libertinistische Bestrebungen noch die Anfänge der Gnosis fehlten.[2]

3. Was sonst noch gegen die Echtheit des Briefes vorgebracht wird, ist teils subjektive, teils geradezu gewaltsame Exegese. Wenn zum Beispiel Harnack in V. 4 unter Beziehung auf V. 17 (statt auf 5 ff.) eine „längst vorausgeschriebene apostolische Weissagung" findet, die weit hinter dem Verfasser liegt, so stehe ich nicht an, dies als reinste Willkür zu bezeichnen.[3] — Wenn man auf Grund von V. 17 den Verfasser vom Apostelkreise ausschließt, so bemerkt Schaefer-Meinertz[4] mit Recht, aus der Aussage dieses Verses könne nur gefolgert werden, daß Judas nicht zu jenen Aposteln gehört habe, an deren Unterricht er die Leser erinnern will. — Ob die Unterscheidung zwischen Pneumatikern und Psychikern spezifisch gnostisch ist, mag der hl. Paulus[5] sagen. — Am „überlieferten heiligsten Glauben"[6] vermag doch wohl nur dogmatische Befangenheit Anstoß zu nehmen.[7] — Endlich mögen die Bestreiter der Echtheit doch einmal einen vernünftigen, stichhaltigen Grund dafür nennen, weshalb der Verfasser gerade die Maske des sonst so unbekannten Judas und warum er überhaupt eine solche anlegte.[8]

## § 163. Die Adressaten. Zeit und Ort der Abfassung.[9]

I. 1. Der Brief ist ganz allgemein „an die in Gott, dem Vater, Geliebten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen" gerichtet (1). — Doch läßt sich aus dieser Bestimmung nicht auf ein Rundschreiben an die ganze Christenheit schließen. Vielmehr trägt der Brief ein so ausgesprochenes judenchristliches Gepräge und setzt der Verfasser bei den Adressaten eine solche Kenntnis der alttestamentlichen Geschichte und Überlieferungen voraus,[10] daß dadurch Heidenchristen ausgeschlossen erscheinen und jüdisch gebildete Leser anzunehmen sind. Andererseits knüpft der Verfasser an durchaus konkrete Verhältnisse an, so daß er wohl einen bestimmten Leserkreis im Auge gehabt haben muß.[11]

2. Schon nach der aufgezeigten Bestimmung des Briefes haben wir seine Leser mit höchster Wahrscheinlichkeit zunächst in Palästina

[1] Vgl. Jülicher, Einleitung[5. 6], 190 f.; Harnack, Chronologie, 466.
[2] Vgl. Henkel, a. a. O. 30 ff.; Maier, Der Judasbrief, 6 ff. — Zahn, Einleitung, II[3], 101 f.
[3] Vgl. Maier, Zur Erklärung des Judasbriefes, 380. 382. 391. — B. Weiß, Einleitung, 395, Anm. 1.
[4] Einleitung, 410. — [5] 1 Kor. 2, 14; 3, 1. — [6] 3. 20.
[7] Vgl. 2 Theff. 2, 15; 1 Tim. 6, 3. 20; 2 Tim. 1, 14.
[8] Zahn, Einleitung, II, 94 f. — [9] Vgl. Maier, Der Judasbrief, 80 ff.
[10] 5. 6. 7. 9. 14. — [11] Vgl. 17 f.

zu suchen. Dazu kommt, daß Judas, um ein geneigtes Ohr zu finden, sich als Bruder des Jakobus einführt, was auf Kreise schließen läßt, die Jakobus als besondere Autorität verehrten.[1] — Daß die palästinensischen Gemeinden kein Boden für die im Briefe bekämpften Gottlosen gewesen sei, läßt sich nicht behaupten.[2] Ob aber dieselben speziell als Anhänger des Simon Magus und seiner Schüler Menander und Dositheus, etwa auch als Gesinnungsgenossen des Thebutis und als Nikolaiten zu fassen sind,[3] ist fraglich, aber immerhin möglich.

II. 1. Die Zeit der Abfassung des Briefes läßt sich aus folgendem annähernd bestimmen. Der Brief wurde nach dem Tode des Jakobus abgefaßt, da seine Abfassung bei Lebzeiten desselben wohl undenkbar ist.[4] — Er wurde einige Zeit nach dem Hebräerbriefe geschrieben, da dieser die Situation des Judasbriefes noch nicht voraussetzt. — Andererseits muß seine Abfassung vor 66 angesetzt werden, da (nach der herrschenden und richtigen Meinung)[5] der hl. Petrus ihn in seinem zweiten Sendschreiben benutzte. Es bleiben demnach nur die Jahre 64—66.[6]

2. Der Ort der Abfassung läßt sich nicht ermitteln. Daß Judas aus eigener Beobachtung das Eindringen der Gottlosen in die Gemeinden erfahren[7] und also in Palästina den Brief geschrieben habe, ist unbeweisbar.

## 4. Der 2. Petrusbrief.[8]

### § 164. Inhalt.

I. 1. Nach inhaltsreichem Briefeingange (1, 1. 2) werden im 1. Kapitel die Leser zunächst erinnert, wie Christus den Gläubigen alles gegeben, was zum übernatürlichen Leben und zur Gottseligkeit dient, und sie mit den größten und kostbarsten Gaben beschenkt hat, damit sie, entronnen dem in der Welt herrschenden Verderben, der göttlichen Natur teilhaftig würden (3—4). — Weiters fordert sie der Apostel auf, ihrerseits den Glauben durch Fortschritte von Tugend zu Tugend mit Eifer zu betätigen. So wird auch ihre Erkenntnis Christi immer vollkommener werden. Wer es an tugendhaftem Leben fehlen läßt, der tappt wie ein Blinder umher (5—9). — Deshalb sollen sie um so mehr durch gute Werke ihre Auserwählung sicherstellen. So werden sie niemals zu Falle kommen, vielmehr reich-

[1] Cornely ist der Ansicht, der Brief sei wie jener des Jakobus an die kleinasiatischen Gemeinden gerichtet.
[2] Vgl. Hebr. 13, 4. 5. 9. — [3] Rampf, Kaulen, Schaefer-Meinertz, Belser.
[4] Vgl. auch Eusebius, Hist. Eccl., IV, 22, 4.
[5] Vgl. Henkel, a. a. O. 39 ff.; Gheorghiu, a. a. O. 15 ff.; Maier in Tübinger Quartalschrift, 1905, 547 ff.
[6] Zu V. 5 vgl. Zahn (88 ff.) und dagegen Maier, Bibl. Zeitschrift, IV, 395 ff.; Belser, Einleitung, 661.
[7] Belser, 661.
[8] Neuere Kommentare: Hundhausen (1878); Vrede (1916).

lichen Anteil am Reiche des Heilandes haben (10—11). — Daran will der Apostel die Leser stets erinnern, wenn sie auch davon überzeugt sind. Er hält es für seine Pflicht, solange er lebt, sie aufzumuntern, um so mehr, als ihm der Herr die Nähe seines Todes kundgetan hat. Der gegenwärtige Brief soll sie in den Stand setzen, auch nach seinem Tode immer wieder seiner Ermahnungen zu gedenken (12—15).

2. Der Apostel begründet sodann seine angelegentliche Bemühung damit, daß es sich um die gewisseste Wahrheit handle. — Die apostolische Predigt von der Macht und der Wiederkunft Christi stützt sich nicht auf klug ersonnene Fabeln, sondern auf die Augen- und Ohrenzeugschaft der Herrlichkeit des Herrn auf dem heiligen Berge (16—18). Was aber die Apostel auf Tabor selbst geschaut und gehört, macht das prophetische Wort (von der Macht und Wiederkunft Christi), das der Heilige Geist durch den Mund heiliger Gottesmänner geredet, noch gewisser (14—21).

II. Im 2. Kapitel werden die Leser eindringlichst vor kommenden Irrlehrern gewarnt, deren sicheres Verderben aufgezeigt und deren schändliches und gefährliches Treiben dargestellt wird. — Wie im Alten Bunde falsche Propheten aufgetreten sind, so werden auch zu den Lesern Irrlehrer kommen, die verderbliche Sekten stiften, den Herrn verleugnen, viele zur Ausschweifung verführen und habsüchtig durch trügerische Reden ihren Vorteil suchen werden. — Doch das Urteil über sie ist längst gefällt, und ihr Verderben ist bereits im Anzuge (1—3). — Denn wie Gott die sündigen Engel nicht schonte, nicht die Welt zur Zeit der Sintflut, mit Ausnahme des Noah und der Seinigen, wie er Sodoma und Gomorrha in Asche legte und nur Lot errettete, so weiß er die Frommen zu beschützen und die Gottlosen zu bestrafen, allermeist aber die Irrlehrer, deren Hochmut und Vermessenheit, schändlicher Wandel und Gewinnsucht zum Teil in analoger Weise wie im Judasbriefe gezeichnet wird (4—17). — Daran reiht die Schilderung des Unheiles, das sie über die von ihnen Verführten bringen. Die im Glauben noch wenig Befestigten verlocken sie durch hochtrabende Reden zur Fleischeslust, sie verheißen ihnen Freiheit, obwohl sie selbst Sklaven des Verderbens sind. Wenn nun jene, die kaum in der Erkenntnis Christi den Bestrebungen der Welt entronnen sind, diesen wieder unterliegen, so sind bei ihnen die letzten Dinge ärger geworden als die ersten. Besser wäre es für sie, sie hätten den Weg der Gerechtigkeit niemals kennengelernt, als daß sie nach seiner Erkenntnis ihm wieder untreu werden (18—22).

III. 1. Im 3. Kapitel erinnert der Apostel zuerst die Leser, daß es schon der zweite Brief sei, den er ihnen schreibe, um die Weissagungen der Propheten und die von den Aposteln verkündeten Gebote des Herrn ihrem Gedächtnisse einzuprägen (1. 2). Dann wendet er sich gegen eine besonders gefährliche Lehre der vorausgesagten Spötter, nämlich gegen ihre Leugnung der Wiederkunft des Herrn und des Weltunterganges (3. 4). — Diese übersehen, daß durch das Wort Gottes die Welt in der Sintflut schon einmal untergegangen ist. Durch dasselbe

Wort ist die jetzige Welt dazu aufgespart, am Gerichtstage im Feuer unterzugehen (5—7). — Was die Zeit der Parusie anlangt, so ist vor dem Herrn ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein einziger Tag. Er säumt nicht, wie die Spötter meinen, seine Verheißung zu erfüllen, er übt nur Langmut, um allen Zeit zur Buße zu lassen. Einmal wird der Tag des Herrn wie der Dieb in der Nacht kommen, und die jetzige Welt wird im Feuer vergehen (8—10). — Im Hinblicke darauf mögen die Leser dem Tage des Herrn im frommen Wandel entgegengehn. Es erwartet uns ein neuer Himmel und eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnt (11—13).

2. Daran wird eine auf das 1. Kapitel zurückgreifende und den Brief abschließende Ermahnung geknüpft. — In der Erwartung der Wiederkunft des Herrn sollen die Leser ein untadeliges Leben führen und die Langmut Gottes zum Heile gebrauchen. Dazu mahne auch Paulus sie in seinen Briefen, in denen freilich manches schwer verständlich sei, was Unwissende, wie auch die übrigen heiligen Schriften, zu ihrem Verderben mißdeuten (14—16). Zum voraus unterrichtet, mögen die Leser vor den Irrlehren sich hüten, in der Gnade und in der Erkenntnis Christi aber zunehmen (17. 18).

## § 165. Die Echtheit.[1]

I. Äußere Zeugnisse. — 1. Die Bezeugung des Briefes aus der ältesten Zeit steht hinter jener des 1. Petrusbriefes trotz gleicher Adresse und anderer neutestamentlicher Schriften zurück. Die erhaltenen Schriften der apostolischen Väter bieten keine sichere Anführung aus dem Briefe;[2] doch legen mehrfache Parallelen und Anklänge eine Bezugnahme auf denselben nahe.[3] — Daß aber Justinus Martyr den Brief kennt und gebraucht, ist unbestreitbar.[4] Pseudo-Melito bezieht sich in seiner Apologie an Kaiser Antonius ebenso sicher auf ihn[5] wie Theophilus Antiochenus[6] und Iräneus[7]. Hippolyt gebraucht ihn um nichts weniger als die Paulinischen Briefe.[8] — Klemens Alexandrinus kommentierte ihn.[9] Origenes führt

---

[1] Vgl. Henkel, a. a. O. 47 ff.; J. Dillenseger, S. J., L'authenticité de la sec. Petri (Mélanges de la faculté orientale Beyrouth, II, 173 ff.).

[2] Vgl. hiezu S. 42.

[3] Clem. Rom., Ad Cor. 9, 4; 11, 1 (2, 5 ff.); Barnabas, 15, 4 (3, 8); Polykarp, Ad Phil. 3, 2 (3, 15); Hermas, S. 8, 11 (3, 8); V. I, 3, 4 (3, 5. 6); III, 7, 1 (2, 15); IV, 3, 4 (1, 7; 2, 20). Vgl. hiezu Hundhausen, Das zweite Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus (1878), 24 ff.

[4] Dial. 81 (3, 8); 82 (1, 19 ff.; 2, 1). Justins Syntagma, das eine Berücksichtigung des Briefes sicher voraussetzen läßt, ist verlorengegangen.

[5] Vgl. Kaulen, 240. Kaulen schreibt die Schrift fälschlich M. v. Sardes zu. Siehe Bardenhewer, Patrologie³, 106.

[6] Ad Autol., 2, 9 (1, 21); 2, 13 (1, 19).

[7] V, 23, 2; 28, 3 (3, 8); IV, 36, 4 (2, 4—7).

[8] Danielkommentar, III, 22, 4 (2, 19); IV, 10, 4; 22, 2 (3, 9). Vgl. Bonwetsch, a. a. O. 26.

[9] Eusebiuus, Hist. Eccl., VI, 14; Photius, Biblioth., cod. 109.

ihn an zahlreichen Stellen als kanonische Schrift des hl. Petrus an,[1] trotzdem ihm nicht unbekannt ist, daß derselbe noch nicht von allen angenommen wurde.[2] Firmilian von Kappadokien († 269) nimmt bestimmt auf ihn als Petrinisches Schreiben Bezug.[3] — Der Brief stand stets in den koptischen und, da Ephräm ihn nicht selten als kanonische Schrift zitiert,[4] wahrscheinlich auch in der altsyrischen Übersetzung.

2. Seit dem Ausgange des 3. Jahrhunderts mehren sich die Zeugnisse, und bald darauf kann von einem einstimmigen Konsens geredet werden. — Athanasius führt den Brief ebensogut unter den kanonischen Schriften auf, als Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Rufinus, Augustinus und Hieronymus. — Er fehlt weder in den ältesten griechischen Unzialen und gleichzeitigen Übersetzungen noch im Catalogus Claromontanus und im Canon Mommsenianus. — Das Decretum Damasi bezeugt ebenso wie die Schriftenverzeichnisse der Synoden von Hippo und Karthago seine allgemeine kirchliche Anerkennung.[5]

Zusatz. Eusebius reiht als Kritiker den Brief unter die ἀντιλεγόμενα ein, bezeugt aber zugleich: ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν[6] und zählt ihn zu den sieben katholischen Briefen. — Hieronymus weiß, daß der Brief nicht von allen anerkannt wurde propter stili cum priore dissonantiam,[7] doch hält er selbst an seinem kanonischen Ansehen fest.[8] Didymus († 384) bemerkt (wenn die Stelle echt sein sollte), daß der Brief, den er kommentierte, von manchen (in Mißdeutung von 3, 5 ff.; 10—13) für unecht erklärt worden sei;[9] trotzdem benutzt er seinerseits ihn ausgiebig und bezeichnet ihn als Schrift des hl. Petrus.[10] — Das Fragmentum Muratorianum, das in seiner jetzigen Gestalt den Brief nicht aufführt, kann mit Sicherheit weder für noch gegen seine Echtheit angerufen werden. Da ihn aber auch Tertullian und Cyprian nicht zitieren, so ist es allerdings sehr wahrscheinlich, daß er darin nicht gestanden hat.

3. Aus dem vorgeführten Überblicke über die äußere Bezeugung des 2. Petrusbriefes ergeben sich folgende Resultate: a) Der Brief fand augenscheinlich eine langsamere allgemeine Verbreitung als die meisten übrigen neutestamentlichen Schriften. Damit hängt großenteils zusammen, daß kirchliche Schriftsteller der ältesten Zeit ihn seltener zitieren (was übrigens vielfach auch nur zufällig sein kann). Doch beweist diese Tatsache nichts gegen seine Echtheit. Die Verzögerung seiner

[1] Hom. VII, 1 in Jos. Comm. in epist. ad Rom. 8, 7 (1, 2); Hom. 4 in Lev. (1, 4); Hom. 12 in Exod. (2, 19); Hom. 13 in Num. (2, 16).
[2] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 25, 8. — [3] Ep. ad Cypr. 75, 6.
[4] Siehe die Belege bei Hundhausen, 32.
[5] Vgl. § 10 und 11. — [6] Hist. Eccl., III, 3, 1. — [7] De vir. ill., 1.
[8] Ad Paulin., ep. 53, 8.
[9] Enarr. lat. in epist. cath. Hundhausen, 42.
[10] De trinite, I, 15. 28. 29. 32; II, 1. 6. 7. 10. 12. Vgl. Hundhausen, 43, Anm. 2. 3.

Verbreitung kann ganz wohl durch äußere, zufällige, uns unbekannte Umstände veranlaßt sein.[1] — b) Die zeitweiligen Zweifel einzelner Schriftsteller waren subjektive Bedenken am Stil des Briefes und am mißverstandenen Inhalte weniger Verse und können schon deshalb nicht als Instanz gegen seine Echtheit gelten. — Die Zurückhaltung einzelner Gemeinden, denen der Brief mit seiner allgemeinen Adresse und seinem speziellen Inhalte erst spät zur Kenntnis kam und denen bisher eine kontinuierliche Überlieferung fehlte, erscheint um so selbstverständlicher, je größer die Sorgfalt war, mit der man bei Aufnahme einer Schrift in den Kanon zu Werke ging, und je mehr man besonders von häretischer Seite schon frühzeitig bemüht war, unter den Namen Petri apokryphe Machwerke in Umlauf zu bringen.[2] — c) Die Kenntnis und der Gebrauch des Briefes in den kleinasiatischen Gemeinden, an die der Brief ursprünglich gerichtet war, sowie die frühe Anerkennung seiner Kanonizität und seines Petrinischen Ursprunges namentlich in der alexandrinischen Kirche läßt sich nur aus sicherer apostolischer Tradition erklären.[3] — d) Ergebnis: Auf Grund der genügenden äußeren Bezeugung ist an der Echtheit des Briefes festzuhalten; zum mindesten ist seine Unechtheit unerweisbar.

II. Innere Gründe. — Es fehlt auch dem Briefe selbst trotz aller Eigenart keineswegs an Indizien seiner Echtheit.

1. Der Verfasser des Briefes nennt sich Symeon (Simon) Petrus, Diener und Apostel Christi.[4] Er bezeichnet sich als Augenzeugen der Verklärung Jesu und als Bruder und Amtsgenossen des Apostels Paulus.[5] Er nennt den Brief ausdrücklich den zweiten, den er an die Leser schreibt.[6] — Hieraus ist gewiß, daß der Verfasser der Apostel Petrus sein will. Er ist es aber auch. Im entgegengesetzten Falle stünden wir vor einem psychologischen Rätsel. Wir hätten es zu tun mit einer raffinierten Fälschung echt apostolischen Geistes und Inhaltes, mit einem abgefeimten Betrüger, von dessen Heiligkeit, sittlichem Ernst, glühendem Eifer gegen Lüge und Unwahrheit und alles Böse, von dessen Liebe und Dankbarkeit gegen Jesus, von dessen treuester Hirtensorge für das Heil der Leser das ganze Schreiben vom Anfange bis zum Ende Zeugnis gibt.[7]

---

[1] Vgl. 1, 13 ff. Maier, Der Judasbrief, 116. Über die Gründe der langsameren Verbreitung des Briefes äußert sich Hoberg (Kirchenlexikon, IV², Sp. 1879): Sie liegen einerseits im Briefe selbst, weil derselbe sich mit Angelegenheiten befaßt, welche nur die kleinasiatischen Gemeinden berühren, andererseits in den Zeitumständen, unter denen er entstand. Denn die Neronische Verfolgung, in welcher er geschrieben wurde, war einer sofortigen allgemeinen Verbreitung desselben nicht sehr günstig; ebensowenig die anderen seit dem Jahre 81 in kurzen Zwischenräumen sich wiederholenden Kämpfe gegen die Christen. Vgl. auch Hundhausen, 35 f. — Wohlenberg (XLVI), der den Brief aramäisch geschrieben sein läßt, legt die Möglichkeit nahe, daß derselbe längere Zeit unübersetzt blieb.

[2] Zum Beispiel ein *κήρυγμα Πέτρου*, ein *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*, eine *ἀποκάλυψις Πέτρου*.

[3] Vgl. Hundhausen, 30. 36. 49. 51. — [4] 1, 1.

[5] 1, 16—18; 3, 15. — [6] 3, 1. — [7] Vgl. Hundhausen, 97 ff.

2. Neben formellen und inhaltlichen Differenzen, die sich erklären lassen,[1] weist unser Brief eine stattliche Reihe charakteristischer sprachlicher und sachlicher Berührungen mit dem 1. Petrusbriefe auf, die für den gleichen Verfasser beider Sendschreiben sprechen.[2] — So finden sich zum Beispiel in beiden Briefen nicht wenige Wörter, die sonst im Neuen Testamente nicht vorkommen. — Beiden Briefen gemeinsam ist die starke Anlehnung an das Alte Testament, wenn auch der zweite Brief ein förmliches alttestamentliches Zitat nicht bringt.[3] In beiden Briefen erscheint die Sintflut als Typus des Weltgerichtes,[4] und zwar mit ausdrücklicher Angabe der Zahl der Geretteten,[5] begegnet dieselbe Gegenüberstellung der apostolischen und prophetischen Autorität,[6] dieselbe Bezeichnung des Christentums als *ἀλήθεια*,[7] dieselbe Anschauung von einer wahren und falschen Freiheit.[8] Beide Briefe weisen wiederholt auf die Wiederkunft des Herrn hin und leiten daraus die Pflicht des heiligen Lebens ab.[9] Wie im ersten Briefe, so bekennt sich auch im zweiten der Verfasser ausdrücklich als Augenzeugen des Lebens Jesu.[10]

Die beispielsweise angedeutete sachliche Übereinstimmung kann nun nicht als beabsichtigte Nachahmung erklärt werden. Denn sie ist keineswegs eine bloß äußerlich formelle Ähnlichkeit, sie beruht vielmehr auf Gleichheit der Denk- und Anschauungsweise: es ist derselbe Geist, den beide Briefe atmen.

III. Trotz all dem Gesagten gehört der zweite Petrusbrief bei den Protestanten, besonders seit Semler, bis heute zu den meistumstrittenen neutestamentlichen Schriften. Den zahlreichen Verteidigern seiner Echtheit stehen namentlich in der Gegenwart noch zahlreichere Gegner und Leugner derselben gegenüber.[11] — Doch lassen sich die Gründe, die gegen seine Echtheit vorgebracht werden, in durchaus befriedigender Weise widerlegen und als haltlos erweisen.

Zusätze. 1. Neuestens werden hauptsächlich folgende meist längst abgebrauchte Einwände gegen die Echtheit des Briefes erhoben.[12] — a) Der 2. Petrusbrief habe mit dem ersten kaum mehr als den Namen gemeinsam.

---

[1] Vgl. 356.

[2] Vgl. hiezu Hundhausen, 80ff.; Kaulen, 236f.; Belser, 696f.; Henkel, 68ff.

[3] Vgl. bezüglich des 2. Briefes: 1, 19—21; 2, 1. 4—8. 11. 15f.; 3, 2. 5—7. 10ff. 13.

[4] I, 3, 20 und II, 3, 6. — [5] I, 3, 20 und II, 2, 5.

[6] I, 1, 10—12 und II, 1, 19ff. — [7] I, 1, 22 und II, 1, 12.

[8] I, 2, 16 und II, 2, 19.

[9] I, 1, 7ff. 13ff.; 4, 7ff. 13ff.; 5, 1ff. und II, 1, 11. 19; 3, 4—15.

[10] I, 5, 1 und II, 1, 16—18.

[11] Siehe die Angaben bei Hundhausen, 19ff., und Henkel, 1. Neuestens wird protestantischerseits die Echtheit des Briefes entschieden verteidigt von Zahn (Einleitung), Burger (Kommentar), Keil (Kommentar), Göbel (Kommentar), B. Weiß (Textkritische Untersuchungen, 1893), Spitta (Kommentar), Grosch (Die Echtheit des 2. Briefes Petri, 2. Aufl., 1914), Wohlenberg (1915).

[12] Vgl. v. Soden, Urchristliche Literaturgeschichte, 236f.; Harnack, Chronologie, I, 468ff.; Jülicher, Einleitung 5. 6, 206ff.

Sein Stil sei vom ersten Briefe durchgehends verschieden. In Wortbildung und Wortvorrat scheide er sich vollkommen von ihm. — 1 Petr. sei stark, 2 Petr. gar nicht von Paulus und dem Alten Testamente beeinflußt. — Die Rolle, die in 1 Petr. die Hoffnung spiele, falle in 2 Petr. der Erkenntnis zu. Von Drangsalen und Verfolgungen, um die sich in 1 Petr. alles drehe, werde in 2 Petr. gar nicht gesprochen. In 1 Petr. stehe Christi Leiden und Auferstehung im Vordergrunde, in 2 Petr. dessen Majestät und Macht.

b) Der Brief trage überall die Spuren seiner späteren Entstehung an sich. Die Apostel seien bereits eine geschlossene Größe, eine Autorität, auf die man sich berufe und die dem Alten Testamente zur Seite trete (3, 2. 16). — Die Briefe des Paulus seien nicht nur vollständig gesammelt, sie würden auch „den übrigen heiligen Schriften" gleichgestellt (3, 15). — Der Brief sei mitten im gnostischen Kampfe (des 2. Jahrhunderts) geschrieben. Die 1, 4 ausgesprochene Idee, „daß wir der göttlichen Natur teilhaftig, der Vergänglichkeit enthoben werden sollen", trage deutliche Spuren einer durch den Hellenismus beeinflußten Theologie (des 2. Jahrhunderts). Der Verfasser verrate sich dadurch als Fälscher, daß er methodisch und geflissentlich sich für den Apostel Petrus, für einen Augenzeugen der Verklärung Jesu und einen Amtsgenossen des Paulus ausgebe (1, 1. 16ff.; 3, 15) und absichtlich weissagend von den Irrlehrern des 2. Jahrhunderts spreche.

c) Durch die starke Abhängigkeit des Briefes vom Judasbriefe, der dem 2. Jahrhundert angehöre, sei das Urteil über ihn gesprochen, abgesehen davon, daß man ein „solches Plagiat" dem Petrus nicht zutrauen könne. — Außerdem sei der Brief höchstwahrscheinlich auch von der Petrusapokalypse (2. Jahrhundert) und vom Klemensbriefe abhängig.

2. Gegen diese Einreden kann nur folgendes erwidert werden.[1] — Zu a. Die sprachlichen Differenzen sind um vieles übertrieben und die bereits angedeuteten vielfachen Übereinstimmungen einfach unbeachtet und unberücksichtigt gelassen. Soweit sie aber tatsächlich vorhanden sind, sind sie nicht unerklärlich. Im zweiten Kapitel, wo die Verschiedenheiten zumeist aufscheinen, ist der Ausdruck durch den Judasbrief beeinflußt. Im übrigen darf die Verschiedenheit der Lage und der Stimmung des Verfassers (Neronische Verfolgung, Nähe des Todes) sowie die Verschiedenheit des Themas des Briefes nicht außer Betracht bleiben. Die starke Anlehnung des ersten Briefes an den Römer- und Epheserbrief will gleichfalls berücksichtigt sein. Auch ist die Annahme der formellen Abfassung wie des ersten Briefes durch Silvanus, so auch des zweiten durch einen Schüler Petri nicht ohne weiteres abzuweisen.[2] — Die Differenz hinsichtlich der Verwendung des Alten Testamentes reduziert sich darauf, daß der zweite Brief kein eigentliches alttestamentliches Zitat enthält. Abgesehen davon, lehnt er sich, wie schon gezeigt wurde, nicht minder als der erste Brief an das Alte Testament an. Reminiszenzen aus den Paulinischen

---

[1] Vgl. besonders Hundhausen, 52ff.; Henkel, 3—46; Maier, Der Judasbrief, 108ff., und in Zeitschrift für kath. Theologie, 1906, 710ff.

[2] Hieronymus, Epist. 120 ad Hedib., 11. Vgl. Schaefer-Meinertz (Klemens Romanus), Cornely, Vrede. Dillenseger, S. J., a. a. O., läßt den 2. Petrusbrief aramäisch abgefaßt und noch vor Absendung ins Griechische übersetzt sein.

Briefen fehlen auch dem zweiten Briefe nicht.[1] — Die starke Betonung der Hoffnung ist im ersten Briefe ebensosehr am Platze als die besondere Hervorhebung der Erkenntnis im zweiten Briefe. Galt es dort, die Gläubigen in Drangsal und Verfolgung durch die christliche Hoffnung zu trösten, so mußte hier gegenüber den Irrlehrern die rechte christliche Erkenntnis hervorgekehrt werden. Doch fehlt weder die Idee der Hoffnung dem zweiten Briefe[2], noch jene der Erkenntnis dem ersten.[3] — Welchen Anlaß Petrus im zweiten Briefe gehabt hätte, von den Leiden und Drangsalen der Leser zu sprechen, wo er doch einem völlig neuen Bedürfnisse derselben gegenüberstand, ist wirklich nicht erfindlich. — Die Hervorhebung der Macht und Herrlichkeit Christi im zweiten Briefe erscheint gegenüber Leugnern der Würde und Wiederkunft des Herrn ebenso zweckentsprechend als die Erinnerung der bedrängten Gläubigen an das Leiden und die Auferstehung im ersten Briefe. Übrigens fehlen Christi Leiden und Auferstehung im zweiten Briefe nicht;[4] sie sind die selbstverständliche Voraussetzung seiner Herrlichkeit und Macht.

Zu b. Die Behauptung, der Brief zeige überall Spuren seiner nachapostolischen Entstehung, ist durch nichts und in keinem einzigen Fall begründet. — Eine geschlossene Größe, eine anerkannte Autorität gleich den alttestamentlichen Propheten waren die Apostel, seitdem der Herr zu ihnen gesprochen: Gehet hin und lehret alle Völker. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.[5] — Daß in 3, 16 die Briefe des Paulus als vollständig gesammelt vorausgesetzt werden, ist eine direkte Eintragung, da doch nur von „allen Briefen" die Rede ist, die dem Petrus bekannt waren. Daß sie an der gleichen Stelle den heiligen Schriften gleichgestellt werden, ist richtig. Hieraus folgt aber nur, daß Petrus die neutestamentlichen Schriften gleich der mündlichen apostolischen Predigt als inspiriertes Gotteswort bezeugt.[6] — Der Brief ist keineswegs mitten im gnostischen Kampfe (des 2. Jahrhunderts) geschrieben. Die bekämpfte häretische Richtung zeigt noch weniger als die des Judasbriefes die Züge der dualistischen Gnosis des 2. Jahrhunderts.[7] Sie ist, allerdings in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung gedacht, zweifellos dieselbe, gegen die sich auch Judas wendet, nämlich der Antinomismus und Libertinismus der apostolischen Zeit.[8] Außerdem ist im 2. Jahrhundert die Art und Weise, wie der Zweifel an der Wiederkunft des Herrn begründet und bekämpft wird, einfach unerklärlich und unverständlich. Damals hatte man sich schon längst damit abgefunden, daß die Parusie nicht zu der Zeit eintrat, wo man sie zuerst erwartet hatte.[9] — 1, 4 geht auf das Verhältnis der Gotteskindschaft und hat zahlreiche Parallelen in den neutestamentlichen Schriften.[10] —

---

[1] Siehe die Belege bei Henkel, 69.
[2] Vgl. 1, 11. 19; 3, 9. 12—14. — [3] 1, 12; 2, 9; 3, 7.
[4] Vgl. 1, 3; 2, 1; 1, 1. 11; 2, 20; 3, 2. 18.
[5] Matth. 28, 19; Joh. 21, 20. Vgl. 1 Petr. 1, 10—12. — [6] Vgl. S. 39f.
[7] Vgl. Weiß, Einleitung³, 433; Maier, Zeitschrift für kath. Theologie, 1906, 710f.; Der Judasbrief, 17ff.
[8] Vgl. § 160.
[9] Vgl. Maier, Der Judasbrief, 119. — Weiß, Einleitung³, 433; Gregory, Einleitung, 786.
[10] Joh. 1, 12; Gal. 4, 4—7; 6, 15; Röm. 8, 14ff.; 1 Petr. 1, 23; 5, 1. Vergleiche Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung (1903), 92. 95f.

Ein gewisses Hervortreten der Person und der Würde des Petrus mag gelten. Aber hierin kann doch wohl nur ein böses Auge methodisches, geflissentliches Verfahren eines Fälschers sehen, den keinen Augenblick das Bewußtsein verläßt, daß er in der Rolle des Petrus zu schreiben habe. Abgesehen davon, daß der ganze Inhalt des Briefes gegen einen solchen raffinierten Betrug protestiert,[1] abgesehen auch davon, daß das Hervortreten des Apostels gar wohl der im Briefe vorausgesetzten Situation entspricht,[2] kehrt Paulus in allgemein als echt anerkannten Briefen wiederholt seine Persönlichkeit noch viel stärker hervor.[3] Im übrigen muß der eklatante Widerspruch festgestellt werden, in dem sich Jülicher und andere bewegen. Wo bleibt denn das „in der Studierstube ausgeklügelte Kunstprodukt", wenn der Brief wirklich jene Mängel zeigt, die ihm nachgesagt werden? Wo bleibt die geflissentliche und methodische Durchführung der Fiktion, wenn der Brief mit 1 Petr. kaum mehr als den Namen gemeinsam hat und sich beide Briefe auch stilistisch durchgehends unterscheiden? Wo bleibt die Sorge des Fälschers um den Erfolg seines Unternehmens und sein ängstliches Bemühen, ja nicht aus der Rolle des Petrus zu fallen, wenn er in einer in der ganzen Petrinischen und pseudopetrinischen Literatur unerhörten Selbstbezeichnung[4] sich als Symeon Petrus einführt (1, 1), wenn er in der Schilderung der Verklärung Jesu von den in den Evangelien überlieferten und allgemein bekannten Berichten mehrfach abweicht (1, 17—18), wenn er den Petrus Irrlehren des 2. Jahrhunderts weissagen läßt und doch immer wieder in das Präsens und Präteritum zurückfällt.[5]

Zu c. Mit der Abhängigkeit des 2. Petrusbriefes vom Judasbriefe hat es seine Richtigkeit,[6] obwohl nicht wenige das umgekehrte Verhältnis verteidigen.[7] Hieraus folgt jedoch keineswegs die nachapostolische Entstehung des Briefes, da der Judasbrief sicher der apostolischen Zeit angehört.[8] Darüber aber zu entscheiden, ob die selbständige Benutzung einiger Verse des vorliegenden, gegen die gleichen Gegner gerichteten und für einen ähnlichen Zweck geschriebenen Judasbriefes eines Petrus, der in seiner Demut kein Bedenken getragen hat, sich im ersten Sendschreiben an den hl. Paulus und Jakobus anzulehnen, würdig ist oder nicht, mag die ungläubige Kritik füglich bleiben lassen.[9] — Was endlich die höchstwahrscheinliche Abhängigkeit unseres Briefes von der Petrusapokalypse und dem Klemensbriefe anlangt, so ist nach dem Gesagten selbstverständlich das Gegenteil der Fall.[10]

---

[1] Vgl. oben II, 1. — [2] Vgl. Hundhausen, 90f.; Henkel, 17ff.

[3] Vgl. Zahn, II, 98. — [4] Zahn, II, 96.

[5] Vgl. 2, 1—3 mit 2, 10ff. 15ff.

[6] Vgl. Hundhausen, 100ff.; Henkel, 39ff.; Cornely, Kaulen, Schaefer-Meinertz, Maier (Tübinger Quartalschrift, 1905), Vrede — Weiß, Harnack, v. Soden, Jülicher, Gheorghiu (15ff.), Barth u. a.

[7] Neuestens Burger (Kommentar), Spitta (Kommentar), Zahn (Einleitung), Wohlenberg. — [8] Vgl. § 162, Zus. 2.

[9] Vgl. Belser, Einleitung, 687. — B. Weiß, Einleitung, 423.

[10] Gregory (Einleitung, 787) bemerkt zu den Einwänden gegen die Echtheit des Briefes: „Die vorgeführten Gründe sind alle so unsicherer, subjektiver Natur, daß es niemand verargt werden kann, wenn er noch ruhig bei der Echtheit beharrt." — Wohlenberg (IL) stellt fest: Unsere 2 Petr. für unpetrinisch zu halten, besteht kein zwingender Grund. Im Gegenteil: es türmt sich ein Sperrfort schier unüberwindlicher Schwierigkeiten.

## § 166. Die Adressaten, Veranlassung und Zweck, Ort und Zeit der Abfassung.

I. Der Brief hat die ganz allgemeine Adresse „an die, welche mit uns den gleichen kostbaren Glauben erlangt haben" (τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν). — Doch ergibt sich aus 3, 1 (hanc vobis secundam scribo epistulam) und etwa auch aus 3, 15, wo die Leser wohl an den Epheserbrief des hl. Paulus erinnert werden, unzweifelhaft, daß er für dieselben asiatischen Leser wie der 1. Petrusbrief bestimmt war.[1]

II. Anlaß und Zweck des Briefes liegen klar zutage. — 1. Petrus sieht die kleinasiatischen Gemeinden von Antinomisten derselben Art, wie sie Judas zeichnet, bedroht.[2] Zum Teil wenigstens sind sie wohl bereits in ihrer Mitte tätig.[3] Er weiß aber auch, daß noch gefährlichere Verführer kommen werden, Spötter, die die Macht und Herrlichkeit Christi, die Wiederkunft des Herrn und den Untergang der gegenwärtigen Welt leugnen.[4]

Zusätze. 1. Daß die ψευδοδιδάσκαλοι des 2. Kapitels unseres Briefes mit den ἀσεβεῖς des Judasbriefes identisch sind, ist evident und braucht nicht erst im einzelnen erwiesen zu werden. Nur scheint ihr Auftreten und ihre eigentliche Wirksamkeit wenigstens zum Teil als noch zukünftig dargestellt zu sein.[5]

2. Nicht ebenso gewiß, aber doch höchstwahrscheinlich sind auch die ἐμπαῖκται des 3. Kapitels mit den Falschlehrern des 2. Kapitels zu identifizieren, beziehungsweise als solche zu verstehen, die aus den Reihen der letzteren hervorgehen und vom praktischen Libertinismus zur offenen Leugnung und Verspottung der eschatologischen Lehren fortschreiten werden.[6]

2. Petrus will nun durch sein Schreiben unter teilweiser Benutzung des Judasbriefes die Gläubigen vor den Irrlehrern warnen und auf alle Weise vor Verführung bewahren, sie ferner im rechten Wandel, in der rechten Erkenntnis und im wahren Glauben, insbesondere an die Wiederkunft Christi, erhalten und befestigen.[7]

3. Auf welche Weise Petrus zur Kenntnis dieser drohenden Gefahr gekommen und durch wen er den Brief übersandte, wissen wir nicht.

III. Den zweiten Brief schrieb der hl. Petrus in gewisser Voraussicht seines nahen Todes, den ihm Christus geoffenbart hatte.[8] — Hieraus folgt, daß das Sendschreiben in Rom Ende 66 oder Anfang 67 geschrieben wurde.

---

[1] Vgl. Henkel in Theologie und Glaube, 1911. Über die an sich nicht unmögliche Hypothese Zahns (Einleitung, II, 43ff.), der Brief richte sich an Judenchristen und 3, 1 beziehe sich auf ein verlorengegangenes Schreiben Petri, vgl. Belser, Einleitung, 691f.

[2] C. 2. — [3] 2, 10ff. — [4] C. 3.

[5] 2, 1—3. Vgl. Hundhausen, 57; Belser, 697.

[6] Vgl. Henkel, 21f. und die daselbst verzeichnete Literatur.

[7] 3, 17. 18; 1, 12—15; 3, 1. 2.

[8] 1, 14. Vgl. zur Bedeutung von ταχινή Belser, 693f.

## 5. Der 1. Johannesbrief.[1]

### § 167. Inhalt.

I. Der Eingang (1, 1—4) spricht den Zweck des Briefes aus. Wie der Apostel und die übrigen Augen- und Ohrenzeugen vom Worte des Lebens, das ewig beim Vater war und in der Zeit auf Erden erschien, das verkünden, was sie selbst gesehen und gehört haben, damit die Gläubigen mit ihnen die Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne haben, so richtet er sein Schreiben an sie, auf daß ihre (Gemeinschaft und) Freude vollkommen werde.

II. 1. Vor allem wiederholt der Apostel die vom Worte des Lebens gehörte Botschaft (5): Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm (= Gott ist die absolute Vollkommenheit und Wahrheit). Hieran schließt sich eine Reihe von praktischen Erfahrungen.

a) Wenn wir in der Finsternis (der Sünde) wandeln, haben wir keine Gemeinschaft mit ihm; wenn wir aber im Lichte (in Heiligkeit) wandeln, haben wir Gemeinschaft (mit ihm und) untereinander, und das Blut seines Sohnes reinigt uns von aller Sünde. Niemand kann ja, ohne sich selbst zu betrügen und das Wort Gottes zum Lügner zu machen, sagen, daß er keine Sünde habe. Wenn wir aber unsere Sünden bekennen, so werden sie uns verziehen (1, 6—10). Dies schreibt der Apostel den Gläubigen, damit sie nicht sündigen. Wenn aber einer gesündigt hat, so haben wir Jesus Christus zum Sachwalter beim Vater, und er ist die Sühne für die Sünder aller (2, 1. 2).

b) Wer Gott kennt (= im Lichte der Wahrheit wandelt), der hält seine Gebote. Wer sagt, daß er Gott kennt, und seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner. Wer seine Gebote beobachtet, in dem ist die Liebe Gottes, die uns mit Gott vereint. Wer in Gott bleiben will, muß dem Herrn nachfolgen, und zwar vor allem durch die Haltung des alten und doch wiederum neuen Gebotes der Bruderliebe. Wer seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis, wer seinen Bruder liebt, bleibt im Lichte (2, 3—11).

c) Da nun die Leser bereits im Lichte wandeln (ihnen sind ja die Sünden nachgelassen, sie haben Gott erkannt und den Bösen überwunden 2, 12—14), so werden sie α) ermahnt, die Welt nicht zu lieben. Wer die Welt liebt, in dem ist die Liebe Gottes nicht; denn die Welt ist Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens und ist dem Verderben geweiht (2, 15—17). — β) Ferner werden sie vor den Antichristen gewarnt, deren Erscheinen ihnen geweissagt worden, und die sich von der kirchlichen Gemeinschaft losgesagt haben. Gesalbt vom Heiligen Geiste, können sie zwischen Lüge und Wahrheit wohl unterscheiden. Der Lügner, der Antichrist ist, wer Jesus als Messias und Sohn Gottes und damit auch den Vater leugnet (6, 18—23). — γ) Endlich werden sie ermuntert, in der empfangenen Lehre und der

[1] Neuere Kommentare: Belser (1906), Vrede (1916).

Erleuchtung des Heiligen Geistes im lebendigen Glauben festzuhalten und dadurch die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne zu bewahren. So sind sie des verheißenen ewigen Lebens teilhaftig, können mit Zuversicht der Ankunft des Herrn entgegengehen und werden vor ihm nicht zuschanden werden. Denn er ist gerecht und alle, die Gerechtigkeit üben, sind Gottes Kinder (6, 24—29). V. 29 bildet den Übergang zum folgenden.

2. Die Leser werden erinnert an das Glück der der Welt unbekannten Gotteskindschaft, deren sie durch die Liebe des Vaters teilhaftig sind, und die sich in der Anschauung Gottes vollenden wird (3, 1—2). — Wiederum folgen verschiedene Ermahnungen. a) Um der Hoffnung auf die einstige Vollendung willen müssen sie sich nach dem Vorbilde Christi heiligen. — Wer sündigt, ist im Wiederspruche mit Gottes Willen und mit Christus, der gekommen, unsere Sünden hinwegzunehmen, und in dem keine Sünde war. Gemeinschaft mit Christus und Sünde sind unvereinbar. Nur wer gerecht ist, ist Christus ähnlich, der Sünder ist ein Kind des Teufels. Durch die Gerechtigkeit und die Sünde unterscheiden sich die Gottes- und Teufelskinder (3, 3—10a). — b) Das Kennzeichen der Gotteskinder ist insbesondere die Erfüllung des Hauptgebotes der Bruderliebe. Wie Kain seinen Bruder ermordete, so haßt die Welt die Gläubigen. Wer liebt, hat das Leben, wer haßt, ist tot und ein Mörder (10b—15). — Vorbild der Liebe ist Christus, der sich für uns hingegeben hat. Auch wir müssen in Tat und Wahrheit lieben (16—18). — Aus der Liebe schöpft das Herz Beruhigung und die freudige Zuversicht der Erhörung unseres Gebetes. Denn durch die Haltung der Gebote des Glaubens und der Liebe stehen wir mit Gott in Gemeinschaft (19—24a). — c) Diese Gemeinschaft (Gotteskindschaft) gründet sich auf dem Besitze des Heiligen Geistes (24b). — Nicht jedem Geiste darf man glauben. Es gibt viele falsche Propheten. Wer bekennt, daß Jesus Christus der menschgewordene Sohn Gottes ist, in dem ist der Geist Gottes, wer dieses leugnet, in dem ist der Geist des Antichrists (4, 1—3). — Die Gläubigen haben den Geist, der in der Welt herrscht, nicht zu fürchten. Der in ihnen wohnende Geist der Wahrheit ist stärker als der Geist des Irrtums (4—6).

3. Es folgt eine nähere Erörterung über die Liebe und den Glauben. — a) Die Bruderliebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist ein Kind Gottes. Denn Gott ist die Liebe, die in der Sendung seines Sohnes offenbar geworden ist (7—11). — Da Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben. Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns. Diese unsere Gemeinschaft mit Gott bezeugt der in uns wohnende Heilige Geist (12—13). — Daß Gott aus Liebe seinen Sohn gesandt hat, dafür sind die Apostel Zeugen. Wer also an Jesus als den Sohn Gottes glaubt, glaubt auch an die Liebe Gottes und muß Gott lieben und steht in der Gemeinschaft mit Gott (14—16). — Die Liebe bewirkt Zuversicht und kennt keine Furcht (17. 18). — Da uns Gott zuerst geliebt hat, so wollen wir Gott und

einander lieben. Ohne Bruderliebe keine Gottesliebe (19—21). — b) Der Liebe Quelle und Kraft ist der Glaube an Jesus Christus. Durch diesen Glauben werden wir Kinder Gottes. Als solche lieben wir Gott und unsere Brüder. Das Kennzeichen der Bruderliebe ist die Liebe zu Gott, die sich bewährt durch die Haltung seiner Gebote. Die Haltung der Gebote ist für die Gotteskinder nicht schwer. Denn durch die Geburt aus Gott besiegen sie die Welt. Die weltbesiegende Kraft aber ist der Glaube an Jesus als den Sohn Gottes (5, 1—5). — Der Glaube an Jesus Christus beruht auf dem übereinstimmenden Zeugnisse des Wassers, des Blutes und des Heiligen Geistes, der mit dem Vater und dem Sohne eins ist (6—9). — Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis (des Heiligen Geistes) in sich, wer dem Zeugnisse Gottes nicht glaubt, macht Gott zum Lügner. Das Gotteszeugnis in uns sagt uns, daß Gott im Sohne uns das ewige Leben gegeben hat. Wer also (im Glauben) den Sohn besitzt, hat das Leben. Dies schreibt der Apostel, damit die Leser wissen, daß sie im Glauben an den Sohn Gottes das ewige Leben haben (10—13).

III. Im Schlusse erinnert der Apostel zunächst 1. wie wir im Glauben die Zuversicht haben, daß Gott uns in allem, um was wir seinem Willen gemäß bitten, erhören wird, und ermahnt die Leser, für den sündigen Bruder, dessen Sünde nicht zum Tode ist, zu beten, es wird ihm das Leben gegeben werden (14—17). — 2. Sodann rekapituliert er einzelne wichtige Wahrheiten des Briefes. Die Geburt aus Gott schließt die Sünde aus und bewahrt vor dem Bösen. Die Welt gehört dem Bösen an (18. 19). — Gottes Sohn hat uns die Erkenntnis des wahren Gottes und die Gemeinschaft mit seinem Sohne gebracht. Dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben. Darum gilt es, sich vor allen Wahngebilden zu hüten (20. 21).

## § 168. Die Echtheit und Integrität.

I. 1. Äußere Zeugnisse. — Der Brief, der einer Adresse entbehrt, wird bereits von den Johannesschülern Papias[1] und Polykarp[2] gebraucht. — Daran reihen sich als direkte Zeugen seines johanneischen Ursprunges die Vetus latina und die koptischen Übersetzungen, das Fragmentum Muratorianum, Irenäus[3], Tertullian[4], Cyprian[5], Klemens Alexandrinus[6], Origenes[7], Eusebius[8] zählt ihn zu den ὁμολογούμενα.

---

[1] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 14.
[2] Ad Phil. 7, 1 (4, 23).
[3] III, 16, 5. 8 (2, 18; 4, 1—3; 5, 1).
[4] Scorp., 12; Adv. Prax., 15 (3, 16; 4, 18; 1, 1).
[5] Ep. 23, 2 (2, 3. 4).
[6] Paed., 3, 11 (5, 3); Strom., II, 15. 66 (5, 16. 17).
[7] De orat., 22 (3, 9) u. ö.
[8] Hist. Eccl., III, 24, 17; 25, 2.

2. Innere Gründe. — a) Der Verfasser bezeichnet sich in unzweideutigster Weise als Augen- und Ohrenzeuge der evangelischen Geschichte.[1] — b) Er bringt die Autorität seines apostolischen Amtes wie seiner Person lebendig zum Ausdrucke.[2] — c) Abgesehen davon, daß der Verfasser nach vieler[3] Meinung wiederholt direkt auf das vierte Evangelium hinweist,[4] besteht zwischen dem Briefe und dem vierten Evangelium eine derartige Verwandtschaft in Wortschatz, Stil, Tendenz und charakteristischen Lehren, daß die Identität des Verfassers beider Schriften dadurch allein evident ist.[5]

Zusätze. 1. Im Altertum sprachen die Aloger mit dem vierten Evangelium auch unsern Brief dem Apostel Johannes ab. Auch die neuere Bestreitung seiner Echtheit (seit der Tübinger Schule) fällt meist mit der Kritik des Evangeliums zusammen.

2. Die Frage nach der Priorität beider Schriften ist mit den meisten zugunsten des Evangeliums zu beantworten.

II. 1. Seit fast 400 Jahren[6] ist die Echtheit des sogenannten Comma Joanneum (5, 7. 8: *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι· καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ*) umstritten. — Die äußere Bezeugung ist der Echtheit nicht günstig, ja, die Echtheit erscheint nach den allgemein geltenden Regeln der wissenschaftlichen Textkritik äußerst zweifelhaft.[7]

2. Die von Leo XIII. approbierte Resolution des heiligen Offiziums vom 13. Jänner 1897 beantwortete die Anfrage „utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, esse (comma) authenticum textum Joannis" negativ. — Enthält nun zwar die Resolution auch keine unfehlbare Entscheidung der Streitfrage, so verpflichtet sie doch als autoritative Erklärung den katholischen Exegeten, die Stelle als authentischen, das ist als dogmatisch beweiskräftigen Text anzuerkennen.[8]

---

[1] 1, 1—3; 4, 14. — [2] Vgl. 1, 3; 2, 12 ff.; 2, 18.

[3] Z. B. Kaulen, Cornely, Schaefer-Meinertz, Belser.

[4] 1, 1—4; 2, 13. 14 (?). Schon das Muratorische Fragment bezieht den Anfang des Briefes auf das Evangelium.

[5] Vgl. Kaulen, Einleitung, III, 244 ff., und Kirchenlexikon, IV, Sp. 1551 f. Sickenberger, 141. — Feine (Einleitung); Luthard, Kommentar, 213 ff.

[6] Vgl. A. Bludau im Katholik, 1902, II, 25 ff., 151 ff.; 1904, 29 ff., 114 ff.; Bibl. Zeitschrift, I, 280 ff. 378 ff.; II, 275 ff.; Theol. Quartalschrift, CI; Theologie und Glaube, XI.

[7] Vgl. Cornely, Introd., III, 668 ff.; Schaefer-Meinertz, 445 ff.; Bludau, Oriens christianus, III, 126 ff.; Bibl. Zeitschrift, XIII, 26 ff. 130 ff., 222 ff. Künstle (Das Comma Joanneum, 1905) will in Priscillian (380) den Autor gefunden haben. Vgl. dagegen Nouv. Revue théol., 1908, Dezember. — Trotzdem wurde die Echtheit auch in neuerer und neuester Zeit verteidigt. Vgl. Franzelin, De Deo trino, th. 4; Flunk, Zeitschrift für kath. Theologie, 13. Bd., 212 ff.; Schell, Dogmatik, II, 117; Hetzenauer, Wesen und Prinzipien der Bibelkritik, 201 ff.; Arendt, Analecta eccl., 1902, 1; Willemze J. (Nth. Studien, II).

[8] Vgl. Aug. Rösler, Kath. Kirchenzeitung, 1889, Nr. 83. 84.

Zusatz. Über die Tragweite der angeführten Resolution ist man nicht einig. Während die einen die Ansicht vertreten, das heilige Offizium habe über die johanneische Autorschaft keine Entscheidung fällen wollen,[1] verteidigt Hetzenauer entschiedenst die entgegengesetzte Meinung.[2]

## § 169. Veranlassung und Zweck, Die Adressaten, Zeit und Ort der Abfassung.

I. 1. Der 1. Johannesbrief wird meist als Begleitschreiben des vierten Evangeliums aufgefaßt[3] und dies mit gutem Grunde. Denn abgesehen davon, das ihm die Form eines selbständigen Briefes mangelt, bildet das Evangelium augenscheinlich seine Voraussetzung und Grundlage, und verfolgt er auch im engsten Anschlusse an dasselbe dieselben Ziele.

2. Der Brief ergänzt das Evangelium. Berichtet das Evangelium, wie sich Jesus in Wort und Tat als Messias und Gottes Sohn erwiesen, und ist es geschrieben, damit die Leser im Glauben an ihn gestärkt und durch den Glauben in ihm der Gotteskindschaft und des ewigen Lebens teilhaftig werden,[4] so zeigt der Brief den Gläubigen die Folgerungen, die sich aus der durch Jesus Christus erlangten Gotteskindschaft (Gottesgemeinschaft) für die Vollkommenheit des sittlichen Lebens nach dem Beispiel des Herrn, insbesondere für die Haltung des Gebotes der Bruderliebe ergeben, und wie sie im Glauben an Jesus, den Messias und Sohn Gottes, des Besitzes des ewigen Lebens gewiß sind,[5] und dies zu dem Zwecke, damit ihre Gottesgemeinschaft und ihre Freude vollkommen werde.[6] — Daneben läuft wie im Evangelium die Bekämpfung des theoretischen und praktischen Antichristentums, das ist die Bekämpfung der doketischen Leugnung der wahren Menschheit Jesu, der gnostischen Scheidung zwischen Jesus und Christus (Cerinth) und der jüdischen (ebionitischen) Verneinung der Messianität und Gottheit Jesu[7] sowie die Bekämpfung jeder Unsittlichkeit und insbesondere des Bruderhasses.[8]

II. Als Begleitschreiben des Evangeliums war der Brief selbstverständlich an die Gläubigen der kleinasiatischen Gemeinden gerichtet. Aber auch hievon abgesehen, können keine anderen Adressaten

---

[1] Kardinal Vaughan erhielt auf eine diesbezügliche Anfrage aus Rom die Antwort: Die Absicht des Dekretes des heiligen Offiziums sei nicht, die Diskussion über die Echtheit der Stelle zu schließen; das Feld der biblischen Kritik werde durch dieses Dekret nicht berührt (Revue bibl., 1898, 149). Vergleiche auch Rösler, a. a. O. — Nach Künstle will das Dekret nur sagen: der Vers 1 Joh. 5, 7 enthält einen dogmatisch beweiskräftigen Beleg für den trinitarischen Gottesgedanken im Sinne des Evangelisten Johannes. Vgl. auch Pesch, Theol. Zeitfragen, 1900; Kaulen, Einleitung, I⁵, 57. — [2] A. a. O. 195.

[3] Vgl. unter anderen Kaulen, Cornely, Belser und Schaefer-Meinertz.

[4] 20, 31. — [5] 5, 13. — [6] 1, 4. — [7] 2, 22; 4, 2. 3; 5, 6.

[8] Vgl. Wurm, Die Irrlehrer im 1. Johannesbriefe (Bibl. Studien, VIII, 1). Wurm sieht im Briefe nur die jüdische Leugnung der Messianität und Gottheit Jesu und den theoretischen und praktischen Bruderhaß bekämpft. Diese Ansicht vertritt auch Belser (Einleitung², 345f., und Die Briefe des hl. Johannes, 1906, 3ff.).

gedacht werden. Der Apostel schreibt ja fraglos als Vater an seine Kinder, als Hirt an seine Schäflein, und andererseits bedrohten die bekämpften christologischen Irrlehren der Gnosis um die Wende des 1. Jahrhunderts gerade die Gemeinden Kleinasiens.

Zusatz. Der hl. Augustinus[1] gab dem Briefe den Titel: Ad Parthos. Wahrscheinlich übertrug er irrtümlicherweise die von Klemens Alexandrinus bezeugte Überschrift des 2. Johannesbriefes auf den ersten.

III. Der Brief wurde nach Vollendung des Evangeliums in Ephesus geschrieben.

## 6. Der 2. und 3. Johannesbrief.[2]

### § 170. Der Inhalt.

I. Zweiter Brief. — Nach dem Briefeingange, in welchem der Verfasser eine *ἐκλεκτὴ κυρία* und ihre Kinder um des gemeinsamen Besitzes der Wahrheit willen seiner Liebe versichert (1—3), spricht er zunächst seine Freude darüber aus, daß ein Teil der Kinder in der Wahrheit nach Gottes Gebot wandelt, und knüpft daran die Mahnung zur gegenseitigen Liebe und Haltung der Gebote des Herrn (5. 6). — Sodann warnt er vor den Verführern, die da leugnen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist (7). — Mögen die Adressaten auf sich selbst achten, das sie nicht verlieren, was sie gearbeitet haben, sondern den vollen Lohn empfangen. Wer in der Lehre Jesu Christi bleibt, ist in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (8. 9). — Endlich verbietet er, die Irrlehrer in das Haus aufzunehmen und zu grüßen (10. 11). — Der Schluß (12. 13) enthält das Versprechen des Verfassers, bald zu den Adressaten zu kommen, und einen Gruß von den Kindern der Schwester der *κυρία*.

II. Dritter Brief. — 1. Nach kurzem Eingange (1. 2) gibt der Verfasser seiner Freude Ausdruck über den ihm berichteten guten Wandel eines gewissen Gaius und besonders über seine Gastfreundschaft gegen die Glaubensboten und ermahnt ihn, das gleiche auch in Zukunft zu tun (3—8). — Sodann wird der ehrgeizige Diotrephes strenge getadelt, der böse Reden wider den Verfasser führt, die Brüder nicht aufnimmt und jene, die dies tun, aus der Versammlung vertreibt (9. 10). — Gaius möge nicht das Böse nachahmen, sondern das Gute. Demetrius wird warm empfohlen (11. 12). — Im Schlusse spricht der Verfasser die Hoffnung aus, Gaius bald zu sehen, und fügt seinen Segenswunsch und Grüße bei (13. 14).

2. Der Brief ist trotz seiner Kürze bedeutungsvoll, da er einige wichtige Aufschlüsse über kirchliche Zustände bietet. Die Gemeinden sind organisiert. Der monarchische Episkopat hat bereits festen Bestand.

[1] Quaest. evang., 2, 39.
[2] Neuere Kommentare: Belser (1906); Poggel (1896); Vrede (1916).

Diotrephes ist nämlich wohl sicher als Bischof einer Gemeinde zu fassen.[1] Über den Bischöfen steht der Metropolit (10). Zwischen den einzelnen Gemeinden findet ein reger Verkehr statt (3. 6. 12). Glaubensboten sind eifrig in der Verkündigung des Evangeliums tätig (5. 7). Die Gastfreundschaft gegen sie gilt als Pflicht und besonders gutes Werk (8). — Das Verhalten des Diotrephes gegen den Metropoliten und die Glaubensboten zeigt einen unerfreulichen Mißbrauch der Amtsgewalt.

## § 171. Die Echtheit.[2]

I. Äußere Zeugnisse. — 1. Ein sicherer Gebrauch der Briefe ist bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts aus den erhaltenen Werken der Väter nicht nachzuweisen, wenn es auch bei Polykarp[3], Ignatius[4], Papias[5] und Hermas[6] an mehr minder wahrscheinlichen Anklängen nicht fehlt. — Doch kann diese Tatsache keineswegs gegen ihre Echtheit geltend gemacht werden. Mehrfache Umstände standen einer schnellen allgemeinen Verbreitung, Anerkennung und kirchlichen Vorlesung im Wege. Der dritte Brief war ein Privatschreiben, das wohl längere Zeit in der Obhut des Adressaten verblieb. Auch der zweite Brief trägt, wie man immer die Adresse fassen mag, einen persönlichen Charakter. Der geringe Umfang und der individuelle Inhalt beider Briefe bot wenig Anlaß zum Gebrauche. Auch mochte die Selbstbezeichnung des Briefes ὁ πρεσβύτερος[7] temporär und lokal Bedenken über ihren apostolischen Ursprung erregen und zur Vorsicht mahnen.[8]

2. Gleichwohl ist die Echtheit der Briefe durch die kirchliche Tradition hinlänglich bezeugt. Sie standen in der Vetus latina, in den koptischen und wahrscheinlich auch in der altsyrischen[9] Übersetzung. Das Muratorische Fragment führt sie wahrscheinlich unter den kanonischen Schriften auf.[10] Den zweiten Brief zitiert Irenäus ausdrücklich als Schrift des Herrnjüngers Johannes.[11] Auf ihn als Schrift des Apostels Johannes beruft sich auf einer Synode von Karthago (256?) der Bischof Aurelius von Chullabis.[12] Klemens Alexandrinus kommentierte beide Briefe[13] und unterscheidet an einer Stelle den ersten Brief als den größeren von kleineren.[14] Cyrill von

[1] Vgl. Belser, Einleitung², 356.
[2] Vgl. Poggel, 51ff.
[3] Ad Phil. 7, 1 (2 Joh. 7).
[4] Ad Smyrn. 4, 1 (2 Joh. 10, 11).
[5] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 3 (3 Joh. 12).
[6] S. IX, 25 (2 Joh. 4 und 3 Joh. 3. 4).
[7] II, 1, 1; III, 1, 1.
[8] Selbst im sogenannten Decretum Damasi werden beide Briefe einem Presbyter Johannes zugeeignet.
[9] Vgl. Ephräm, Op. graec., I, 76; III, 52.
[10] Vgl. Poggel, 63ff.; Belser, Einleitung², 350. — Zahn, Geschichte des Kanons, I, 219f.
[11] I, 16, 3 (11); III, 16, 8 (7. 8). — [12] Migne, III, 1072.
[13] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 14, 1.
[14] Strom., II, 15, 66.

Jerusalem verzeichnet sie beide als kanonische Schriften.[1] — Origenes, Eusebius und Hieronymus, welche vom Zweifel anderer berichten, halten am kanonischen Ansehen und apostolischen Ursprung der Briefe fest.[2] — Seit den Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) erscheinen beide Briefe (abgesehen von der antiochenischen Kirche) in allen Verzeichnissen und Sammlungen der neutestamentlichen Bücher als Schriften des heiligen Apostels Johannes.

II. Innere Gründe. — 1. Die beiden Briefe haben den gleichen Verfasser. Sie stellen ein zusammengehöriges Paar dar; sie sind Zwillingsgeschwister.[3]

2. Der Verfasser der beiden Briefe ist mit dem Verfasser des ersten Briefes und des Evangeliums identisch. Das wenige, was sie an Lehrgehalt bieten, fällt mit dem Inhalte von 1 Joh. zusammen, wie sie auch mit dem Evangelium und 1 Joh. übereinstimmen in bezug auf eigentümliche Ausdrücke, Redeweisen und Ideenassoziationen. Auch der Zweck ist im allgemeinen derselbe.[4] Vereinzelte Besonderheiten fallen nicht ins Gewicht.

Zusatz. An der Identität des Verfassers des vierten Evangeliums und der Johanneischen Briefe hält auch die Mehrzahl der akatholischen Gelehrten fest. In der Frage nach der Person des Verfassers gehen ihre Ansichten auseinander. Die moderne Kritik schreibt noch gegenwärtig mit Vorliebe die Johanneischen Schriften einem vom Apostel Johannes zu unterscheidenden Presbyter Johannes zu, den sie bei Papias[5] gefunden zu haben glaubt, und den sie mit dem ὁ πρεσβύτερος des 2. und 3. Johannesbriefes identifiziert.[6]

Der ὁ πρεσβύτερος beider Briefe ist in der Tat der Papianische ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης. Aber der Presbyter Johannes des Papias ist niemand anderer als der Apostel Johannes. Wie die richtige Deutung des Papianischen Zeugnisses auf niemand andern führt,[7] so läßt auch die Selbstbezeichnung des Verfassers der beiden Johannesbriefe als ὁ πρεσβύτερος mit aller Deutlichkeit den Apostel Johannes erkennen. Diese Bezeichnung kann nur auf eine einzigartige Persönlichkeit gehen, die durch ihr ehrwürdiges Alter oder durch eine alle übrigen überragende Stellung und Bedeutung oder durch beides als πρεσβύτερος κατ' ἐξοχήν niemand unbekannt war. Sie ist beim Apostel Johannes ebenso selbstverständlich, als sie bei einem der vielen asiatischen Presbyter unbegreiflich wäre. Auch aus dem Inhalte der Briefe (namentlich des dritten Briefes) erhält man nicht das Bild eines unbekannten Presbyters, vielmehr jenes eines großen Apostels, des Metropoliten von Asien.[8]

---

[1] Katech. 4, 36.

[2] Origenes, In Jos., hom. 7, 1; Eusebius, Dem. evang., III, 5; Hieronymus, Ad Paulin., ep. 53, 8; ep. 146, 1.

[3] II, 1 = III, 1; II, 4 = III, 3; II, 12 = III, 13. 14. Vgl. Feine, Einleitung.

[4] Vgl. das Nähere bei Poggel, 111 ff.

[5] Eusebius, Hist. Eccl., III, 39, 4.

[6] Vgl. Harnack, Chronologie, 675.

[7] Vgl. meine Schrift: Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, 71 ff.

[8] Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 542.

## § 172. Die Adressaten, Veranlassung und Zweck, Zeit und Ort der Abfassung.

I. 1. Der zweite Brief ist an „eine auserwählte Herrin und ihre Kinder" gerichtet. — Über die Bedeutung dieser Adresse herrscht keine Übereinstimmung. — a) Mit Hieronymus[1] beziehen sie viele[2] auf eine christliche Gemeinde. Herrin sei wie die Gesamtkirche so auch die einzelne Gemeinde durch ihre Verbindung mit Christus, dem Herrn.[3] — Wo diese Gemeinde zu suchen ist, kann nicht gesagt werden. Kleinasien, Parthien, Korinth, Rom werden genannt.[4] — b) Dagegen verstehen andere[5] die Adresse von einer angesehenen christlichen Frau (Witwe), wobei gegenwärtig anerkannt wird, daß weder *ἐκλεκτή* noch *κυρία* als Eigenname zu fassen sei.[6]

Zusätze. 1. Die Frage läßt sich schwerlich entscheiden. Der Ausdruck *κυρία* als Bezeichnung einer Gemeinde findet sich nirgends, wohl aber war er als ehrende Bezeichnung einer Frau gewöhnlich.[7] — Die für erstere Ansicht beigebrachten Gründe[8] erscheinen ebensowenig zwingend, als die der zweiten Meinung entgegenstehenden Schwierigkeiten unüberwindlich.[9]

2. Von Klemens Alexandrinus und einigen griechischen Minuskeln wird die Überschrift *πρὸς Πάρθους* bezeugt. Allerdings bietet die uns in der lateinischen Übersetzung erhaltene klementinische Stelle[10] den Titel ad virgines. Aber es ist zweifellos, daß der Übersetzer irrtümlicherweise *πρὸς παρθένους* gelesen hat,[11] da Klemens beifügt: Scripta est ad quandam Babyloniam, Electam nomine, und Babylonien damals zum parthischen Reiche gehörte. Klemens war also der Ansicht, der Brief sei für eine christliche Frau im parthischen Reiche bestimmt gewesen. Ihm stimmt neuestens Netcler insofern zu, als er im Briefe ein Schreiben an eine christliche Gemeinde im parthischen Reiche sieht.[12] Hiebei ist allerdings eine Missionstätigkeit des Johannes in jenen Gegenden vorausgesetzt, die indes Baronius aus Missionsberichten des 16. Jahrhunderts in der Tat nachweisen will.[13]

2. Der dritte Brief ist an „den geliebten Gaius" gerichtet. Wer dieser Gaius war, und welches Amt er bekleidete, ist völlig ungewiß.

[1] Ep. 123, 12 ad Ageruch.

[2] Neuestens Cornely, Trenkle, Belser, Schaefer-Meinertz, Sickenberger, Vrede, Bennona Bresky (Das Verhältnis des zweiten Johannesbriefes zum dritten, 1906), Zahn u. a.

[3] Apok. 21, 9. — [4] Vgl. Trenkle, Einleitung, 244 ff.

[5] Z. B. Estius, Corn. a Lap., Hug, Lamy, Kaulen (Einleitung und Kirchenlexikon), Poggel.

[6] Poggel, 131 f. — [7] Epiktet 62: *αἱ γυναῖκες . . . κυρίαι καλοῦνται.*

[8] Vgl. Belser, Einleitung, 352. 355 f. — Zahn, Einleitung, II, 590 f.

[9] Vgl. Poggel, 121 ff. — Luthardt, Kommentar, 273.

[10] Adumbr. in 2 Joh.

[11] Vgl. Zahn, Forschung zur Geschichte des neutest. Kanons, III, 99 ff. — Anders Bludau in Theologie und Glaube, XI, 223 ff.

[12] Untersuchungen neutest. Zeitverhältnisse (1894), 35.

[13] Vgl. Haneberg-Schegg, Evangelium nach Johannes, 13. Danach wäre die Überschrift doch nicht so fabelhaft (Zahn).

Vielleicht könnte an den Bischof Gaius von Pergamum gedacht werden, der in den Apostolischen Konstitutionen[1] erwähnt wird.

II. 1. Der zweite Brief ward durch die Gefahr der Verführung seitens Irrlehrer[2] veranlaßt. — Sein Zweck war, die Adressaten zu warnen und vor jedem Verkehr mit den Verführern zu bewahren.[3]

2. Anlaß zum dritten Briefe war der Umstand, daß Glaubensboten auf ihrer Missionsreise von einem Gaius gut aufgenommen, dagegen von Diotrephes übel behandelt wurden. — Sein Zweck war: Lob des Gaius, Tadel des Diotrephes und Empfehlung des Demetrius, der vermutlich den Brief überbrachte.

III. Zeit und Ort der Abfassung der Briefe läßt sich nicht sicher bestimmen. Wahrscheinlich wurden sie von Johannes in Ephesus in den letzten Jahren seines Lebens geschrieben.

# C. Das prophetische Buch des Neuen Testamentes.

## Die Apokalypse.[4]

### § 173. Der Titel des Buches und seine Bedeutung.

I. Das einzige prophetische Buch des Neuen Testamentes trägt in den ältesten griechischen Handschriften den Titel *Ἀποκάλυψις Ἰωάννου* oder *Ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ*. — Letzterer Titel stimmt mit dem kirchlichen Kanon überein, der die Abfassung der Apokalypse ausdrücklich dem Apostel Johannes zuschreibt.

II. Das Wort Apokalypse bedeutet etymologisch Enthüllung, Offenbarung. Im Neuen Testamente bezeichnet es fast durchgehends eine von Gott oder Christus ausgehende Enthüllung dem menschlichen Geiste an sich verborgener Geheimnisse, insbesondere eschatologischen Inhaltes.[5] — Als Titel des kanonischen Buches hat der Ausdruck die Bedeutung: Schriftliche Aufzeichnung der dem Apostel Johannes zuteil gewordenen Offenbarungen über Geheimnisse, die die Wiederkunft des Herrn betreffen.

Zusatz. Die Offenbarungen der Apokalypse werden, wie vielfach auch die alttestamentlichen Prophetien, in einer Reihe symbolischer Visionen, und zwar in einheitlicher, kunstvoller Komposition vorgeführt.[6]

---

[1] 7, 46. Nach Belser (Einleitung, 357) war Gaius ein angesehener Laie der Gemeinde des Diotrephes.

[2] 7. — [3] 8—11.

[4] Neuere Kommentare: Bisping (1876); Tiefenthal, O. S. B. (1892); Calmes (1905); Rohr (1916).

[5] Röm. 16, 25; 1 Kor. 1, 7; Gal. 1, 12; Eph. 3, 3; 2 Thess. 1, 7; 1 Petr. 1, 7. 13; 4, 13; Apok. 1, 1.

[6] Vgl. Kohlhofer, Die Echtheit der Apokalypse (Bibl. Studien, VII, 4); Bibl. Zeitschrift, X, 46 ff. 168 ff.

## § 174. Inhalt.

I. Der Eingang (1, 1—8) enthält die Überschrift des Buches (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ), die Angabe seines Ursprunges, seiner prophetischen Bedeutung und seines Nutzens, die Widmung desselben an die sieben (dem Verfasser in der Vision bezeichneten)[1] kleinasiatischen Gemeinden mit kurzer Schilderung der Herrlichkeit Jesu Christi und seines Erlösungswerkes. Endlich wird das sichere Kommen des Herrn zum Gerichte angekündet und damit der Inhalt des Buches angedeutet.

II. Der Hauptteil des Buches wird am besten nach den sieben Visionen, die Johannes geschaut und beschreibt, in sieben Abschnitte geteilt.[2]

1. Erste Vision (1, 9—3, 22). — Johannes sieht während seiner Verbannung auf Patmos im Geiste den verklärten Menschensohn. Derselbe steht inmitten von sieben goldenen Leuchtern, hält in seiner Rechten sieben Sterne (symbolische Bezeichnung der sieben Gemeinden und ihrer Vorsteher), gibt ihm den Auftrag, das Geschaute niederzuschreiben (1, 9—20), und diktiert ihm sodann Sendschreiben an die Vorsteher der Gemeinden in Ephesus (2, 1—7), Smyrna (2, 8—11), Pergamum (2, 12—17), Thyatira (2, 18—29), Sardes (3, 1—6), Philadelphia (3, 7—13) und Laodizea (3, 14—22). Ihr Inhalt ist nach dem Zustande der Gemeinden teils Lob, Tröstung, Ermunterung und Verheißung, teils Rüge und Drohung.[3]

2. Zweite Vision (4, 1—8, 1). — Johannes schaut, in den Himmel entrückt, Gott Vater in seiner Herrlichkeit und hört den Jubelgesang der Engel und Heiligen zu seiner Ehre (4, 1—11). Er sieht in der Rechten Gottes ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch (das Buch der Zukunft). Niemand kann die Siegel lösen, als das Lamm, dem Himmel und Erde anbetend lobsingt (5, 1—14). — Es folgt die Lösung der Siegel. Bei Lösung der vier ersten Siegel erscheinen nacheinander vier Reiter auf weißem, feuerrotem, schwarzem und fahlem Roß (Sieg, Krieg, Hungersnot, Tod). Bei Lösung des fünften Siegels fordern die Märtyrer die Bestrafung ihrer Peiniger; doch ihre Zahl ist noch nicht voll. Beim sechsten Siegel erscheinen die Vorboten des nahen Gerichtes: Erdbeben, Zeichen an Sonne und Mond, Niederfallen der Sterne, Entsetzen der Völker[4] (6, 1—17). — Vor Lösung des siebenten Siegels wird eine doppelte Zwischenszene eingeschoben: die Besieglung der Auserwählten durch einen Engel, damit sie in den kommenden Bedrängnissen bewahrt bleiben, und die Schilderung der himmlischen Glückseligkeit, die sie erlangen werden

---

[1] 1, 11.

[2] Vgl. die zweifache Expositio unter den Werken des hl. Thomas von Aquin. Tiefenthal, Prager, Die Offenbarung Johannis, 2 Bde. (1901).

[3] Vgl. Steffen, Die religiösen Zustände und Verhältnisse der kleinasiatischen christlichen Gemeinden nach Apk., c. I—III, in Katholik 1914, II, und 1915, I.

[4] Vgl. Luk. 21, 25 ff. und Parall.

(7, 1—17). — Nach Lösung des siebenten Siegels tritt eine halbstündige Stille (Erwartung des Endgerichtes) im Himmel ein (8, 1).

3. Dritte Vision (8, 2—11, 19). — Die sieben vor Gott stehenden Engel erhalten sieben Posaunen. Ein anderer Engel bringt Gott die Gebete der Heiligen dar, die erhört werden (8, 2—5). Die vier ersten Engel stoßen in die Posaune. Schreckliche Naturereignisse folgen: Der dritte Teil der Erde mit ihren Gewächsen verbrennt, der dritte Teil des Meeres wird zu Blut, und der dritte Teil der im Meere lebenden Wesen und der Schiffe geht zugrunde, der dritte Teil der Gewässer wird zu Wermut, und viele Menschen sterben vom Wasser, der dritte Teil der Himmelskörper wird verfinstert (8, 6—12). — Ein Adler fliegt durch den Himmel und verkündet den Erdbewohnern ein dreimaliges Wehe wegen der übrigen Posaunen (8, 13). — Auf den Schall der fünften Posaune kommen aus dem Abgrunde furchtbare Heuschrecken über die Erde und quälen durch fünf Monate die nicht besiegelten Menschen, die den Tod suchen und nicht finden. Das ist das erste Wehe (9, 1—12). — Auf den sechsten Posaunenstoß werden die vier Todesengel freigegeben, die mit einem ungeheuren Heere den dritten Teil der Menschen töten, ohne daß die übrigen Buße tun (9, 13—21). — Vor dem siebenten Posaunenstoß wird wiederum eine doppelte Zwischenszene eingeschaltet. Ein starker Engel erscheint mit einem offenen Buche und schwört, daß auf den siebenten Posaunenschall das Geheimnis Gottes werde vollendet werden (10, 1—7). Johannes erhält den Befehl, jenes Buch zu verschlingen und weiteres zu weissagen (10, 8—11). — Hierauf muß er den Tempel messen mit Ausnahme des Vorhofes, der mit der Heiligen Stadt 42 Monate lang von den Heiden zertreten werden wird. In dieser Zeit werden zwei Zeugen weissagen und Wunder tun, dann aber wird sie das Tier aus dem Abgrunde töten, ihre Leichname bleiben 3½ Tage unbegraben liegen, bis sie Gott wieder erweckt und in den Himmel aufnimmt. Ein Erdbeben zerstört den zehnten Teil der Stadt und vernichtet 7000 Menschen; der Rest bekehrt sich. Das zweite Wehe ist vorüber, das dritte naht (11, 1—14). — Auf den Schall der siebenten Posaune ertönt im Himmel Siegesjubel. Die Zeit der Vollendung, des Gerichtes und der Vergeltung ist gekommen (11, 15—19).

4. Vierte Vision (c. 12—14). — a) Am Himmel erscheint ein Weib, das gebären soll, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter den Füßen, eine Krone von zwölf Sternen auf dem Haupte. — Ein feuerroter Drache (Satan) stellt sich dem Weibe gegenüber, um ihren Sohn zu verschlingen. Doch dieser wird in den Himmel entrückt, das Weib flieht in die Wüste (12, 1—6). — Gegen den Drachen streitet Michael, besiegt ihn und wirft ihn unter dem Jubel des Himmels zur Erde nieder. Dort stellt er vergeblich dem Weibe nach und verfolgt ihre übrigen Kinder (12, 7—18). — Ein Ungeheuer mit sieben Köpfen und zehn Hörnern steigt aus dem Meere. Der Drache gibt ihm große Macht. Es lästert Gott und sein Reich und führt Krieg mit den Heiligen. Die Welt betet es an (13, 1—10). — Ein anderes Tier

mit zwei Hörnern steigt aus der Erde. Es tut große Zeichen, verführt die Menschen zur Anbetung des ersten Tieres und seines Bildes und zwingt sie, sein Malzeichen, seinen Namen oder die Zahl seines Namens (666)[1], zu tragen (13, 11—18). — b) Auf dem Berge Sion aber steht das Lamm inmitten seiner Auserwählten. Ein Engel meldet, die Stunde des Gerichtes sei gekommen, ein anderer verkündet Babylons Fall, ein dritter den Untergang aller Anbeter des Tieres. Eine Himmelsstimme preist selig, die im Herrn sterben (14, 1—13). — c) Auf einer weißen Wolke erscheint der verherrlichte Menschensohn mit einer scharfen Sichel in der Hand. Auf Gottesbefehl vollzieht er mit den Engeln die Ernte. In der Kelter des Zornes Gottes werden, gleich den Trauben, die Völker getreten (14, 14—20).

5. Fünfte Vision (c. 15 und 16). — Sieben Engel treten auf mit sieben Schalen des göttlichen Zornes. Die Auserwählten erheben den Siegesgesang. Die Engel gießen ihre Schalen über die Erde. Furchtbare Plagen und Schrecknisse kommen über die Erde und die Anbeter des Tieres, die sich nicht zur Buße wenden.

6. Sechste Vision (c. 17—20). — a) Einer der Schalenengel zeigt dem Johannes in der Wüste Babylon, die Mutter aller Unzucht und Greuel, trunken vom Blute der Heiligen, sitzend auf sieben Hügeln, die Beherrscherin der Welt (c. 17). — Ein zweiter Engel verkündet den nahen Sturz Babylons. Die Könige und Kaufleute der Erde wehklagen (c. 18). Der Himmel aber frohlockt. Eine Stimme vom Throne Gottes verkündet die nahende Hochzeit des Lammes. Selig, die zu seinem Hochzeitsmahle geladen sind (19, 1—10). — b) Hierauf öffnet sich der Himmel, Christus erscheint auf weißem Rosse mit den Heerscharen des Himmels. Das Tier und der falsche Prophet werden in den Feuerpfuhl geworfen, ihre Anhänger getötet. Der Drache wird auf tausend Jahre gefesselt und in den Abgrund geworfen. Christus herrscht mit den Seinen tausend Jahre[2] (19, 11—20, 6). — c) Danach wird Satan auf kurze Zeit wieder losgelassen, verführt die Völker und führt sie zum letzten Kampf gegen die Heilige Stadt. Aber es fällt Feuer vom Himmel, Satan wird in den Feuerpfuhl geworfen, um mit dem Tiere und dem falschen Propheten ewig gepeinigt zu werden (20, 7—10). — d) Darauf folgt die Auferstehung der Toten mit dem Endgerichte (20, 11—15).

7. Siebente Vision (21, 1—22, 6). — Ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen. Ein Engel zeigt dem Johannes von einem hohen Berge aus das neue Jerusalem in seiner Vollkommenheit, Größe und Seligkeit, wo die Heiligen mit Gott ewig herrschen werden.

III. Schluß (22, 6—21). — Ein Engel, Johannes und Christus bezeugen die Wahrheit und Gewißheit der Weissagungen des Buches

---

[1] Vgl. hiezu Irenäus, V, 30. Tübinger theol. Quartalschrift, 1872, 139 ff.; Linzer Quartalschrift, 1896, 3; Krementz, Die Offenbarung des hl. Johannes (1883), 130 f.; Tiefenthal zur Stelle.

[2] Vgl. Heer M., Bibel und tausendjähriges Reich, 1919.

(22, 6—17). Johannes ermahnt die Leser, nichts daran zu ändern, und schließt mit einem Segenswunsche (22, 18—21).

IV. Die Apokalypse hat für die Dogmatik die größte Bedeutung. Sie gibt in erhabener Weise Aufschluß über die Gottesherrlichkeit und das Wirken unseres Herrn Jesus Christus zur Rechten des Vaters, und ist diesbezüglich die Ergänzung der Evangelien, die sein Werk auf Erden zur Darstellung bringen. — Sie schildert ferner in großartigen Zügen das Walten der göttlichen Vorsehung, die über die Kirche wacht, das Weltgericht und die Vollendung des Erlösungswerkes. Gottes Allmacht, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Langmut, das ewige, unaussprechliche Glück der Auserwählten, die Pein der Verdammten erhalten hier ihre schönste Beleuchtung. Sie enthält die wichtigsten Aufschlüsse über die Engel, ihre Stellung und ihren Dienst. — Der Wert der Apokalypse ist daher schon deshalb ein unschätzbarer.

## § 175. Die Echtheit.

I. Äußere Zeugnisse.[1] — Die Echtheit der Apokalypse ist bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts teils indirekt, teils direkt auf das beste bezeugt. Bereits Klemens Romanus scheint sie als heilige Schrift zu zitieren.[2] Hermas gebraucht sie sicher.[3] Papias kennt und benutzt sie als inspiriertes Buch.[4] Melito von Sardes kommentierte sie.[5] Justinus Martyr führt sie an und teilt sie ausdrücklich dem Apostel Johannes zu.[6] Apollonius (gegen Ende des 2. Jahrhunderts) bedient sich ihrer als einer Johanneischen Schrift gegen die Montanisten.[7] Irenäus schreibt sie dem Apostel Johannes zu und macht von ihr wiederholt Gebrauch.[8] Daran schließen sich Theophilus, Cyprian, Tertullian, Hippolyt, Klemens Alexandrinus, Origenes, Viktorin.[9] — Sie stand in der altlateinischen, in der sahidischen und bohairischen, wahrscheinlich auch in der altsyrischen Übersetzung und fehlt nicht im Muratorischen Fragment.

Auf Grund dieser einstimmigen Überlieferung kann Eusebius nicht umhin, die Apokalypse zu den ὁμολογούμενα zu zählen.

Zusatz. Marcion und die Aloger leugneten aus dogmatischen Gründen die Abfassung des Buches durch den Apostel Johannes.

---

[1] Vgl. Tiefenthal, a. a. O. 3 ff.
[2] Ad Cor. 34, 3 (22, 12).
[3] V. IV, 2, 1 (21, 2).
[4] Siehe das Zeugnis des Andreas (und Arethas) von Cäsarea bei Funk, Patres apost.[2], I, 362, 363. Vgl. Catena, ed. Cramer, VIII, 360; Irenäus, V, 33, 4.
[5] Eusebius, Hist. Eccl., IV, 26, 2.
[6] Dial., 81. Vgl. Eusebius, Hist. Eccl., IV, 18, 8; Hieronymus, De vir. ill., 9.
[7] Eusebius, Hist. Eccl., V, 18, 14.
[8] IV, 20, 11 (1, 12); V, 26, 1 (17, 12); V, 30, 3 (17, 8).
[9] Siehe die Belege bei Tiefenthal.

II. Innere Gründe.[1] — Das Selbstzeugnis des Verfassers läßt keinen Zweifel aufkommen, daß er sich als den Apostel Johannes zu erkennen gibt. Der Seher der beschriebenen Visionen ist ohne Frage auch der Verfasser des Buches.[2] Nun aber nennt er sich selbst Johannes, Diener Christi.[3] Er spricht im Auftrage des Herrn in apostolischer Machtvollkommenheit als Oberhirt zu den kleinasiatischen Bischöfen[4] und betont die göttliche Autorität seines Wortes.[5] Er erklärt, daß er die Gesichte während seiner Verbannung auf Patmos, die die einstimmige Überlieferung vom Apostel Johannes berichtet, geschaut habe.[6]

III. 1. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts verursachte Dionysius von Alexandrien eine zeitweilige und lokale Trübung der Anschauung über die Echtheit der Apokalypse. Bischof Nepos von Arsinoë hatte gegen die allegorische Exegese des Origenes ein Buch unter dem Titel ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν geschrieben, worin er auf die buchstäbliche Auslegung der Offenbarung drang und den gröbsten Chiliasmus, der schon früher unter Berufung auf die Apokalypse (20, 4) seine Vertreter gefunden hatte, verteidigte. — Da nun dieses Buch große Verbreitung und Zustimmung fand, so sah sich Dionysius zur Abfassung seiner Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν veranlaßt, worin er gegen die Johanneische Abfassung der Apokalypse einige innere Bedenken geltend macht, ohne indes den prophetischen Charakter des Buches zu leugnen, und als Verfasser einen andern Johannes vorschlägt, um dadurch den Chiliasten ihre hauptsächliche Stütze zu entziehen.[7]

2. Die Ansicht des Dionysius wurde nun zwar in der Alexandrinischen Kirche nicht gebilligt, wie Athanasius, Cyrillus, Didymus und andere bezeugen, sie beeinflußte aber für längere Zeit die Anschauung einiger orientalischer Kirchen, so daß hier die Apokalypse von der öffentlichen Vorlesung ausgeschlossen wurde.[8] — So erklärt es sich, daß Eusebius mit Rücksicht auf seine Zeit das Buch auch unter die νόθα zählt.

3. Seit der Trullanischen Synode war auch die orientalische Kirche in der Anerkennung der Echtheit der Apokalypse einig. Nur bei den häretischen Sekten behauptete sich der Widerspruch gegen dieselbe noch lange Zeit. — Im Abendlande wissen wir nur vom römischen Gaius, daß er das Buch verwarf.[9]

IV. 1. Erst im 16. Jahrhundert regen sich akatholischerseits von neuem die Bedenken gegen die Echtheit des Buches.[10] — Seit dem 18. Jahrhundert bis heute wird sie von den einen bestritten, von anderen, freilich zum Teil[11] unter Ablehnung der Echtheit der übrigen Johanneischen Schriften, entschiedenst verteidigt.[12]

---

[1] Vgl. Zahn, Einleitung, II, 612.
[2] Vgl. 1, 1—3. 11. 19; 2, 1ff.; 10, 4; 14, 13; 19, 9; 21, 5; 22, 8. 20.
[3] 1, 1. 4. 9; 22, 8. — [4] 2, 1—3, 23. — [5] 22, 18f.
[6] 1, 9. — [7] Eusebius, Hist. Eccl., VI, 24; VII, 24. 25. — [8] Vgl. S. 57.
[9] Vgl. Zahn, Geschichte des Kanons, I, 234ff.; II, 973ff.
[10] Carlstadt, Luther, Zwingli. — [11] Baursche Schule.
[12] Zahn (Einleitung), B. Weiß (Einleitung), Zöckler (Kommentar), Prager, a. a. O.; Feine (Einleitung) u. a.

## 2. Die moderne Bestreitung der Einheitlichkeit der Apokalypse wird selbst von liberalen Forschern zurückgewiesen.[1]

Zusätze. 1. Die moderne Kritik vermag gegen die Echtheit der Apokalypse den Bedenken des Dionysius keine wesentlich neuen Gründe beizufügen. Der Haupteinwand ist die Behauptung, der Verfasser der Apokalypse könne mit dem Verfasser des vierten Evangeliums (und der übrigen Johanneischen Schriften) nicht identisch sein. Sowohl wegen sachlicher wie sprachlicher Verschiedenheiten schließe der apostolische Ursprung des Evangeliums den Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse aus und umgekehrt.

Dagegen wird von den Verteidigern der Echtheit ungefähr folgendes geltend gemacht.[2] — a) Die sachlichen Differenzen finden ihre Erklärung sowohl in der Verschiedenheit des Charakters der Schriften als auch im wesentlich verschiedenen Stoff derselben. Im Evangelium erzählt Johannes als Augen- und Ohrenzeuge vom Erdenleben Jesu, in der Apokalypse berichtet er als Prophet, was er im Geiste über den verklärten Herrn und sein Kommen zum Endgerichte geschaut.[3] — Übrigens fehlt es nicht an charakteristischen Parallelen. So kehrt das göttliche Lamm, das die Sünden der Welt hinwegnimmt,[4] in der Apokalypse im gleichen Sinne[5] 29mal wieder. Wie im Evangelium,[6] ist auch in der Apokalypse Christus der treue Zeuge,[7] die Kirche die Braut Christi;[8] hier wie dort wird das Bild vom lebendigen Wasser gebracht.[9] Insbesondere aber wiegt, um Zahns Worte zu gebrauchen,[10] die Tatsache, daß im Evangelium, 1 Joh. und Apok., und zwar, abgesehen von den Schriften, die nachweislich von Johannes abhängig sind, in der ganzen altchristlichen Literatur nur hier ὁ λόγος als umfassendste Benennung Christi gebraucht und als gebräuchlich vorausgesetzt wird, schwerer als alles, was man von unversöhnlichen Widersprüchen zwischen dem Vorstellungskreise der Apokalypse und dem der übrigen Schriften des Johannes gefunden zu haben meinte.[11] — b) Die sprachlichen Verschiedenheiten sind zum Teil nicht zu leugnen. Nicht bloß durch die eigenartige Redeweise in Bildern und Symbolen unterscheidet sich die Apokalypse vom Evangelium, auch die Sprache selbst hat viel-

---

[1] Vgl. Rohr in Tübinger Quartalschrift, 1906, 497ff. (gegen Völter); ebenda 1907, 321ff.; Kommentar, 11ff.; Schaefer-Meinertz, 458; Kohlhofer, a. a. O. — Hirscht, Die Apokalypse und ihre neueste Kritik (1895); Feine, Einleitung, 163.

[2] Vgl. Knabenbauer, Kommentar zum Johannesevangelium, 38ff.; Tiefenthal, 74ff.; Cornely, Introd., III, 704ff.; Belser, Einleitung, 389ff.; Chapman, John the Presbyter and the fourth Gospel (1911). — Prager, II, 480ff.; Zahn, Einleitung, II, 612ff.; Zöckler, Kommentar, 173ff. 182f.

[3] Zahn, II, 614: Jesus in seinen Fleischestagen redet anders und sagt anderes zu den Genossen seines Erdenlebens, als der erhöhte Herr in Gesichten zu seinem Knecht und Propheten.

[4] Joh. 1, 29. 36. — [5] Vgl. 1, 5; 5, 9; 7, 14. — [6] Vgl. 18, 37.

[7] 1, 5; 3, 14. — [8] Joh. 3, 29. Apok. 21, 2. 9; 22, 17.

[9] Joh. 4, 10. 13; 7, 38. Apok. 21, 6; 22, 17. — [10] Einleitung, II, 614.

[11] Interessant ist folgendes Urteil Herders (Maranatha [1779], 326f.): Ungleichheit zwischen dem Evangelium und der Offenbarung Johannes, ich sehe sie nicht, ich sehe Gleichheit, wie bei so verschiedenen Schriften nur Gleichheit sein kann. Wer Augen hat, zu sehen, und eine Seele, was Geist, was Charakter

fach eine andere, mehr hebräische Färbung, und namentlich fällt eine erstaunliche Reihe stilistischer Härten und grammatischer Unkorrektheiten auf.[1] Aber auch diese sprachlichen Eigentümlichkeiten bieten keine Instanz gegen die Identität des Verfassers beider Schriften. Die Symbole und Bilder der Apokalypse schrieb Johannes nieder, wie er sie in den Gesichten geschaut hatte. Die stilistischen Sonderheiten sind teils sicher beabsichtigt,[2] teils erklären sie sich aus dem wesentlich verschiedenen Inhalte, dem prophetischen Charakter des Buches, der Anlehnung an die Sprache der Propheten (besonders Daniel und Ezechiel) oder etwa auch der jüdischen Apokalyptik, oder aus der Niederschrift unter dem unmittelbaren Eindrucke der Visionen, der nicht selten auf die sprachliche Form vergessen ließ.[3] — Andererseits darf nicht übersehen werden, wie beide Schriften trotz aller Verschiedenheit doch wiederum eine merkwürdige sprachliche Übereinstimmung zeigen.[4] Zum Beispiel wird das Zitat aus Zacharias 12, 10 דָּקָרוּ gegen die LXX in der Apokalypse (1, 7) und im Johannesevangelium (19, 37) in gleicher Weise wiedergegeben.[5]

c) Was sonst gegen die Echtheit eingewendet wird, ist teils belanglos, teils willkürliche Exegese. Wenn sich zum Beispiel der Verfasser der Apokalypse im Gegensatz zum Evangelium wiederholt nennt, so folgt er dem Beispiel der alttestamentlichen Propheten und tritt mit seinem Namen für die Wahrheit der geschauten Visionen ein. — Wenn er sich nicht ausdrücklich als Apostel bezeichnet, so gibt er sich doch als solchen unzweideutig zu erkennen. — Daß ein Apostel 18, 20 und 21, 14 nicht habe schreiben können, ist im Hinblick auf Eph. 2, 20 rein subjektive Ansicht. — Der einseitige judenfreundliche Standpunkt der Apokalypse ist ebenso eingetragen wie der angebliche Antijudaismus des vierten Evangeliums.[6] 7, 1 ff. ist ja vom Gottesvolke des Neuen Bundes die Rede.[7] Dasselbe gilt von den angeblichen Widersprüchen zwischen der Apokalypse und Mark. 13, 32, Apok. 3, 21 und Mark. 10, 40 und anderem.

2. Bezüglich der Bestreitung der Einheit der Apokalypse stellt Zöckler fest, wie von den kühn ausgedachten Hypothesen immer eine wieder die andere aufhebe,[8] und wie sie den Charakter kecker Attentate auf die Gesetze der Sprache tragen, welche in ihrem durch alle 22 Kapitel hindurch bewahrten Typus unveränderter Gleichartigkeit[9] die Unmöglichkeit eines Herrührens der Schrift von verschiedenen Verfassern aufs evidenteste dartue. Dazu komme das Gewicht der durch sämtliche Handschriften bezeugten Integrität unseres kanonischen Textes.[10]

---

in einer Schrift ist, zu fühlen, wird Zug für Zug Johannes' Geist und Herz in seiner Offenbarung finden. Auch Harnack (Chronologie, I, 675 Anm.) bekennt sich zur kritischen Ketzerei, die die Apokalypse und das Evangelium auf einen Verfasser zurückführt.

[1] Z. B. 1, 4: *Ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*. Vgl. Bousset, Kommentar, 183 ff.

[2] Zahn (617): wenn ein Schriftsteller 30—40mal *ἀπό* c. gen. gebraucht, einmal aber (1, 4) schreibt *ἀπὸ ὁ ὤν*, so kann dabei nur Absicht obwalten.

[3] Schaefer-Meinertz, 475; Sickenberger, 147; Rohr (Kommentar), 215.

[4] Vgl. Prager, II, 484 ff.; Bousset, 206 ff.; Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten (1902), 179 f.; vgl. auch Rademacher, Neutestamentliche Grammatik (1911), 183 Anm.

[5] Vgl. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums, 701.

[6] Vgl. 185. — [7] Vgl. übrigens 5, 9; 7, 9; 21, 24.

[8] Vgl. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1890, 394 f.

[9] Vgl. Kohlhofer, 129 ff. — [10] Vgl. hiezu Zahn, Einleitung, II, 593.

## § 176. Auslegung der Apokalypse.

I. Die Apokalypse ist ein prophetisches Buch, dessen Inhalt dem Apostel Johannes in Visionen durch einen Engel vermittelt wurde. Sie enthält so viele Geheimnisse als Worte.[1] Ein sicheres Verständnis der Offenbarungen ist erst nach ihrer Erfüllung möglich. „Prophetische Bücher", sagt B. Schaefer,[2] „wollen nie den Schleier der Zukunft lüften, daß die kommende Geschichte zum voraus geoffenbart würde. Gesichte sind keine Geschichte; Prophetenbücher sind keine Geschichtsbücher. Die Vorhersagung der Verwirklichung der Heilsratschlüsse Gottes durch die Kirche ist noch lange kein Kompendium der Kirchengeschichte." — Die verschiedenen Auslegungen des Buches, die im Laufe der Zeit versucht wurden, sind sowohl hinsichtlich der Deutung des Ganzen als insbesondere des einzelnen kaum viel mehr als subjektive unsichere Vermutungen.

II. 1. Die Geschichte der Auslegung der Apokalypse verzeichnet vier Hauptrichtungen ihrer Deutung.[3] — a) Die zeitgeschichtliche Auslegung sieht in der Apokalypse vornehmlich die Schilderung der ersten Zeit (der drei oder vier ersten Jahrhunderte) der Kirche und ihres Sieges über Judentum und Heidentum. Vertreter dieser Ansicht sind Salmeron, S. J. (16. Jahrh.), Ludwig ab Alcasar, S. J., Bossuet (17. Jahrh.), Calmet (18. Jahrh.) u. a. — b) Die unter anderen von Nikolaus Lyr. (14. Jahrh.), Barth. Holzhauser (17. Jahrh.), Krementz, Walter, Kaulen, Tiefenthal vertretene kirchengeschichtliche Deutung findet im Buche die Darstellung der ganzen Geschichte der Kirche. — c) Nach der sogenannten reichsgeschichtlichen Deutung, die zuerst der Protestant Auberlen (1854) vorlegte, zeigt das Buch lediglich die großen Epochen, die leitenden Potenzen und Gesetze in der Entwicklung des Gottesreiches im Verhältnis zum Weltreiche.[4] — d) Die endgeschichtliche Auslegung sieht im Buche (abgesehen von der ersten Vision) die Schilderung der letzten Zeiten der Kirche. Viele Väter (z. B. Irenäus, Aug., Viktorin), neuere und neueste Erklärer (Beda, Corn. a Lap., Bisping, Cornely, Kohlhofer) huldigen dieser Ansicht.

2. Doch ist eine konsequente Durchführung der vorgeführten Anschauungen nicht allzu häufig. Die zeitgeschichtliche oder kirchengeschichtliche Deutung wird nicht selten mit der endgeschichtlichen verbunden.[5] — Im einzelnen findet sich eine mannigfache Verschiedenheit der Meinungen. Insbesondere ist noch heute eine Streitfrage, ob die ersten Visionen

---

[1] Hieronymus, Ep. ad Paul.

[2] Linzer Quartalschrift, 1896, 3.

[3] Die rein naturalistische Auslegung kommt für uns nicht in Betracht. Diese sieht in der Apokalypse eine phantastische Schilderung des von den Christen gehofften Sieges über das Juden- und Heidentum oder eine dramatische Darstellung Neros als Antichrist. (Vgl. Cornely, III, 712 ff.)

[4] Vgl. Stockmann (1916, 1919).

[5] Vgl. Thomas (?): Quattuor primae visiones distinguunt generalem statum ecclesiae a principio usque ad finem. Tres vero ultimae statum ecclesiae finalem (Tiefenthal, 50).

auf nebeneinanderlaufende (Viktorin, Aug.) oder aufeinanderfolgende Ereignisse sich beziehen.

III. Die Erklärung der Apokalypse ist Sache der Exegese. Die Feststellung einiger allgemeiner Gesichtspunkte zur rechten Auffassung des geheimnisvollen Buches ist auch Aufgabe der Einleitung. Diesbezüglich nun dürfte etwa folgendes mit einiger Sicherheit gesagt werden können. — 1. Die Apokalypse ist im wesentlichen das Buch vom Kommen des Herrn zur gerechten Vergeltung. Auf das Seufzen der Kirche: Komme, Herr Jesus,[1] gibt sie die göttliche Antwort: Ja, ich komme bald.[2] — 2. Trotzdem aber die Parusie und das Endgericht durchaus (auch in der ersten Vision[3]) in Sicht steht und das Ziel der Darstellung ist, so erscheint doch die endgeschichtliche Auffassung in dem Sinne, als sei ausschließlich von den Endzeiten die Rede, als unhaltbar.[4] Direkt und ausschließlich auf das persönliche Kommen des Herrn und die Vollendung der Dinge geht das Ende des Buches (20, 7—22, 5), und unmittelbar vor die Endzeit hin führt das sechste Siegel (6, 12ff.)[5], die siebente Posaune 11, 15f., und wohl auch 11, 1ff.

3. Im übrigen haben wir es wohl fast durchaus mit indirekt eschatologischen Weissagungen zu tun. Die Prophetie knüpft an Tatsachen der Vergangenheit, der Gegenwart und Folgezeit an, doch so, daß diese zugleich als Vorläufer und Vorstufen, welche dem Kommen des Herrn vorangehen und es herbeiführen, und im wesentlichen als Typen der Endereignisse zu fassen sind.

So berücksichtigt die erste Vision zunächst zeitgeschichtliche Verhältnisse. Sie ist aber zugleich Vorbereitung auf das Kommen des Herrn und Typus des Endgerichtes. — Die Visionen von den Siegeln (mit Ausnahme der ersten, die den Siegeslauf des Evangeliums symbolisiert, und der letzten) und den Posaunen (mit Ausnahme der letzten) sind wohl in erster Linie von besonderen göttlichen Heimsuchungen und Gerichten zu verstehen, die zu jeder Zeit die Erde und ihre Bewohner treffen können, um die einen zur Buße zu bewegen, die anderen zu züchtigen. Sie sind aber auch Prophetien auf die unmittelbaren Vorboten des Endes. — Die erste Phase der Kampfvision schildert anschließend an den Sieg Michaels über Luzifer, den Kampf Satans und der Synagoge gegen Christus und das Gottesreich. Die weitere Phase berücksichtigt zunächst die Zeit der großen Christenverfolgungen, in der Satan (der Drache) und in seinem Dienste das römische Cäsarentum (das Tier aus dem Meere) und die ungläubige Wissenschaft (das Tier aus der Erde) gegen die Kirche (das schwangere Weib)[6] stürmten.

---

[1] 22, 17. 20. — [2] 22, 20. Vgl. 1, 7 (1, 4. 8); 22, 7. 12.

[3] Vgl. 2, 25; 3, 3. 11. 12.

[4] Bei solcher Auffassung läßt sich zum Beispiel das der Endkatastrophe vorangehende tausendjährige Reich Christi (20, 6) meines Erachtens wohl kaum befriedigend erklären und unterbringen.

[5] Vgl. Matth. 24, 29ff.

[6] Über das apokalyptische Weib und die Gottesmutter vgl. Zeitschrift für kath. Theologie, 1904, 672ff.

Sie ist aber zugleich Typus des Kampfes gegen die Kirche in der Endzeit. Die Vision von den Zornesschalen und die Siegesvision (bis 20, 6) schildern zunächst das Gottesgericht über Rom (Babylon) als Repräsentantin der widerchristlichen Weltmacht. Alle diese Ereignisse sind aber wiederum zugleich Vorspiel und Vorbild des Kampfes und Gerichtes der Endzeit.

4. Nach dem Gesagten ist selbstverständlich weder an eine chronologische Anordnung der Visionen noch an eine durchgängig zeitliche Aufeinanderfolge der in denselben dargestellten Ereignisse zu denken.[1]

## § 177. Bestimmung, Ort und Zeit der Abfassung, Veranlassung und Zweck.

I. Die Apokalypse war zunächst an die sieben kleinasiatischen Gemeinden zu Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia, und Laodizea, beziehungsweise an ihre Vorsteher gerichtet.[2]

II. Johannes erhielt die in der Apokalypse mitgeteilten Offenbarungen, wie er es selbst bezeugt, während seiner Verbannung auf der Insel Patmos.[3] — Da er nun aber während der Visionen wiederholt den Auftrag erhielt, das Geschaute niederzuschreiben,[4] so läßt sich annehmen, daß das Buch noch auf Patmos verfaßt wurde.[5]

III. 1. Nach bestimmtem Zeugnisse des hl. Irenäus[6] schaute Johannes die Offenbarung auf Patmos gegen das Ende der Regierung des Kaisers Domitian (†96), wie denn die fast einstimmige Tradition die Verbannung des Apostels nach Patmos in das Ende der Regierungszeit dieses Kaisers verlegt.[7]

2. Dafür sprechen auch innere Gründe.[8] — a) Die Apokalypse setzt nicht nur eine blutige Verfolgung der Christen in Rom voraus,[9] sie ist auch zur Zeit einer Verfolgung in Kleinasien geschrieben. Wie Johannes selbst um seines Glaubens willen verbannt ist, so befinden sich auch die Gläubigen der asiatischen Gemeinden in der Trübsal.[10] Eine allgemeine Verfolgung trat aber erst unter Domitian ein, der nicht selten die Strafe der Verbannung verhängte.[11] — b) Es handelte sich hiebei vornehmlich auch um die Anerkennung der göttlichen Majestät des römischen Kaisers.[12] Nun aber erreichte der Kaiserkult gerade unter Domitian seinen Höhepunkt.[13] — c) Auch der in der Apokalypse aufscheinende feste Bestand der Organisation der asiatischen Gemeinden (die einzelne Gemeinde hat seit langem ihren Bischof), ihr moralischer Zustand,[14] sowie die Ausbreitung der Sekte der Nikolaiten[15] weisen auf

---

[1] Vgl. über eine andere Auffassung Kohlhofer in Bibl. Zeitschrift, 1912, 46 ff.
[2] 1, 4. 11. — [3] 1, 9. — [4] 1, 11. 19; 14, 13; 19, 9 u. ö.
[5] Vgl. Kaulen, 271; Belser, 406. — [6] V, 30, 3.
[7] Vgl. 180, Anm. 6. — [8] Vgl. Tiefenthal und Belser.
[9] Vgl. 17, 6; 18, 24; 19, 2. — [10] 1, 9; 2, 10. 13; 13, 7.
[11] Eusebius, III, 17. 18; Dio Cassius, 67, 14. — [12] 13, 12 ff.; 20, 4.
[13] Sueton, Dom., 13; Plinius, Panegyr., 52. — [14] 2, 4. 20; 3, 17.
[15] 2, 6. 14. 15. 20. 21.

das Ende des 1. Jahrhunderts. Danach wurde die Apokalypse in den Jahren 93—95 geschrieben.[1]

Zusatz. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß nach 11, 1. 2 bei Abfassung des Buches der Tempel von Jerusalem noch gestanden sei. Jerusalem ist hier nur Symbol der Kirche. — Aus 13, 18 und 17, 10ff. läßt sich auf die Zeit der Abfassung kein Schluß ziehen.[2]

IV. Veranlassung und Zweck der Apokalypse liegen klar zutage. — 1. Sie war das göttliche Trostbuch zunächst für die kleinasiatischen Gemeinden in höchst gefahrvollen Tagen. — a) Bedroht von inneren Feinden, bedrängt von der Synagoge Satans,[3] blutig verfolgt von den Heiden, seufzten die ihres Oberhirten und Vaters beraubten Gläubigen nach der verheißenen Parusie des Herrn und riefen: Wie lange, Herr, richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde?[4] Manche mochte auch Mutlosigkeit beschleichen, mancher am versprochenen göttlichen Beistand und am verheißenen Triumph des Glaubens zu zweifeln beginnen.

b) Um nun die Gläubigen in diesen Bedrängnissen zu trösten, ihre Hoffnung zu stärken, sie zur Standhaftigkeit und treuen Bewahrung des Glaubens zu ermuntern, ließ ihnen der getreue und wahrhaftige Zeuge[5] durch Johannes seine Offenbarungen zuteil werden, in denen er sie seines beständigen Beistandes versichert, über den Zweck von Leid und Trübsal belehrt, ihre gerechteste Vergeltung verbürgt, das nahende Gericht über ihre Feinde aufzeigt, sein sicheres Kommen, den endlichen Triumph und Sieg seines Gottesreiches und einen neuen Himmel und eine neue Erde verkündet.

2. Die Apokalypse bleibt aber auch das göttliche Trostbuch für die Gläubigen aller Zeiten, wann immer Gefahren und Stürme von neuem sich gegen die Kirche erheben. — Sie wird insbesondere das göttliche Trostbuch sein für die Gläubigen der Endzeit in den größten Bedrängnissen, die nach Gottes Wort die Kirche in jenen Tagen zu erdulden haben wird.

Mit der Schilderung der Vollendung aller Dinge und des Abschlusses der Wirksamkeit Gottes nach außen endet das letzte Buch der Heiligen Schrift, wie das erste mit der Beschreibung des Anfanges derselben begonnen hatte.[6]

---

[1] Vgl. Harnack, Chronologie, I, 245f.
[2] Vgl. Zahn, Einleitung, II, 620f. — [3] 2, 9; 3, 9.
[4] 6, 10. — [5] 3, 14.
[6] Vgl. hiezu die schöne Ausführung bei Kaulen, III, 271.

# Anhang.

## I.

Durch das Decretum Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis vom 3. Juli 1907 verurteilte biblische Thesen:[1]

1. Ecclesiastica lex, quae praescribit subjicere praeviae censurae libros divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificae librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.

2. Ecclesiae interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni.

3. Ex judiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis colligi potest, fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiae, et dogmata catholica cum verioribus christianae religionis originibus componi reipsa non posse.

4. Magisterium Ecclesiae ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest.

9. Nimiam simplicitatem aut ignorantiam prae se ferunt, qui Deum credunt vere esse Scripturae Sacrae auctorem.

10. Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo constitit, quod scriptores israelitae religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

11. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore praemuniat.

12. Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.

13. Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistae ac christiani secundae et tertiae generationis artificiose digesserunt, atque ita rationem dederunt exigui fructus praedicationis Christi apud Judaeos.

14. In pluribus narrationibus non tam quae vera sunt Evangelistae retulerunt, quam quae lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

---

[1] Vgl. hiezu Michelitsch, Der biblisch-dogmatische Syllabus Pius' X., 2. Aufl. (1908); Stimmen aus Maria-Laach, 1907, 8—10. Heft.

15. Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; in ipsis proinde doctrinae Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

16. Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in ejus evangelio contenti, sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis historica veritate destitutae.

17. Quartum Evangelium miracula exaggeravit non tantum, ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

18. Joannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo; re tamen vera non est nisi eximius testis vitae christianae, seu vitae Christi in Ecclesia, exeunte primo saeculo.

19. Heterodoxi exegetae fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetae catholici.

21. Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa.

23. Existere potest et re ipsa existit oppositio inter facta quae in Sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiae dogmata; ita ut criticus tamquam falsa rejicere possit facta quae Ecclesia tamquam certissima credit.

24. Reprobandus non est exegeta qui praemissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historica falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

27. Divinitas Jesu Christi ex Evangeliis non probatur; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit.

28. Jesus, quum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur, ut doceret se esse Messiam, neque ejus miracula eo spectabant, ut id demonstrarent.

29. Concedere licet Christum quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo, qui est objectum fidei.

30. In omnibus textibus evangelicis nomen Filius Dei aequivalet tantum nomini Messias, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

31. Doctrina de Christo quam tradunt Paulus. Joannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana.

32. Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.

33. Evidens est cuique qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinae in Evangeliis Synopticis contentae authenticitate carere.

34. Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest quaeque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

35. Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae.

36. Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.

37. Fides in ressurrectionem Christi ab initio fuit non de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortali apud Deum.

38. Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina.

40. Sacramenta ortum habuerunt ex eo, quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.

42. Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium, eique professionis christianae obligationes adnectens.

44. Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolicis: formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.

45. Non omnia, quae narrat Paulus de institutione Eucharistiae (1 Cor. 11, 23—25), historice sunt sumenda.

46. Non adfuit in primitiva Ecclesia conceptus de christiano peccatore auctoritate Ecclesiae reconciliato, sed Ecclesia nonnisi admodum lente hujusmodi conceptui assuevit. Imo etiam postquam poenitentia tamquam Ecclesiae institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine, eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

47. Verba Domini: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (Joann. 20, 22. 23), minime referuntur ad sacramentum poenitentiae, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit.

48. Jacobus in sua epistola (5, 14. 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiae, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

49. Coena christiana paullatim indolem actionis liturgicae assumente, hi, qui Coenae praeesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.

50. Seniores qui in christianorum coetibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariae crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem Apostolicam.

52. Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam saeculorum seriem duraturam; quin imo in mente Christi regnum coeli una cum fine mundi jamjam adventurum erat.

54. Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque quae exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

55. Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

59. Christus determinatum doctrinae corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quendam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

60. Doctrina christiana in suis exordiis fuit judaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum joannica, demum hellenica et universalis.

61. Dici potest absque paradoxo nullum Scripturae caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturae caput habere eumdem sensum pro critico ac pro theologo.

## II.

Dekret der Bibelkommission über das Evangelium nach Matthäus (19. Juni 1914):

1. Utrum, attento universali et a primis saeculis constanti Ecclesiae consensu, quem luculenter ostendunt diserta Patrum testimonia, codicum Evangeliorum inscriptiones, sacrorum librorum versiones vel antiquissimae et catalogi a Sanctis Patribus, ab ecclesiasticis scriptoribus, a Summis Pontificibus et a Conciliis traditi, ac tandem usus liturgicus Ecclesiae orientalis et occidentalis, affirmari certo possit et debeat Matthaeum, Christi Apostolum, revera Evangelii sub ejus nomine vulgati esse auctorem? — Resp.: Affirmative.

2. Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quae tenet Matthaeum et ceteros Evangelistas in scribendo praecessisse, et primum Evangelium patrio sermone a Judaeis palaestinensibus tunc usitato, quibus opus illud erat

directum, conscripsisse? — Resp.: Affirmative ad utramque partem.

3. Utrum redactio hujus originalis textus differi possit ultra tempus eversionis Hierusalem, ita ut vaticinia quae de eadem eversione ibi leguntur, scripta fuerint post eventum; aut, quod allegari solet Irenaei testimonium (*Advers. haeres.*, lib. III, c. 1, n. 2), incertae et controversae interpretationis, tanti ponderis sit existimandum, ut cogat rejicere eorum sententiam qui congruentius traditioni censent eamdem redactionem etiam ante Pauli in Urbem adventum fuisse confectam? — Resp.: Negative ad utramque partem.

4. Utrum sustineri vel probabiliter possit illa modernorum quorumdam opinio, juxta quam Matthaeus non proprie et stricte Evangelium composuisset, quale nobis est traditum, sed tantummodo collectionem aliquam dictorum seu sermonum Christi, quibus tamquam fontibus usus esset alius auctor anonymus, quem Evangelii ipsius redactorem faciunt? — Resp.: Negative.

5. Utrum ex eo quod Patres et ecclesiastici scriptores omnes, imo Ecclesia ipsa jam suis incunabulis, unice usi sunt, tamquam canonico, graeco textu Evangelii sub Matthaei nomine cogniti, ne iis quidem exceptis, qui Matthaeum Apostolum patrio scripsisse sermone expresse tradiderunt, certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse quoad substantiam cum Evangelio illo patrio sermone ab eodem Apostolo exarato? — Resp.: Affirmative.

6. Utrum ex eo quod auctor primi Evangelii scopum prosequitur praecipue dogmaticum et apologeticum, demonstrandi nempe Judaeis Jesum esse Messiam a prophetis praenuntiatum et e davidica stirpe progenitum, et quod insuper in disponendis factis et dictis quae enarrat et refert, non semper ordinem chronologicum tenet, deduci inde liceat ea non esse ut vera recipienda; aut etiam affirmari possit narrationes gestorum et sermonum Christi, quae in ipso Evangelio leguntur, alterationem quamdam et adaptationem sub influxu prophetiarum Veteris Testamenti et adultioris Ecclesiae status subiisse, ac proinde historicae veritati haud esse conformes? — Resp.: Negative ad utramque partem.

7. Utrum speciatim solido fundamento destitutae censeri jure debeant opiniones eorum, qui in dubium revocant authenticitatem historicam duorum priorum capitum, in quibus genealogia et infantia Christi narrantur, sicut et quarumdam in re dogmatica magni momenti sententiarum, uti sunt illae quae respiciunt primatum Petri (Matth. 16, 17—19), formam baptizandi cum universali missione praedicandi Apostolis traditam (Matth. 28, 19. 20), professionem fidei Apostolorum in divinitatem Christi (Matth. 14, 35), et alia hujusmodi, quae apud Matthaeum peculiari modo enuntiata occurrunt? — Resp.: Affirmative.

## III.

Dekret der Bibelkommission über das Evangelium nach Johannes (29. Mai 1907):

1. Utrum ex constanti, universali ac solemni Ecclesiae traditione jam a saeculo II decurrente, prout maxime eruitur: *a)* ex SS. Patrum, scriptorum ecclesiasticorum, imo etiam haereticorum, testimoniis et allusionibus, quae, cum ab Apostolorum discipulis vel primis successoribus derivasse oportuerit, necessario nexu cum ipsa libri origine cohaerent; *b)* ex recepto semper et ubique nomine auctoris quarti Evangelii in canone et catalogis sacrorum librorum; *c)* ex eorundem librorum vetustissimis manuscriptis codicibus et in varia idiomata versionibus; *d)* ex publico usu liturgico inde ab Ecclesiae primordiis toto orbe obtinente; praescindendo ab argumento theologico, tam solido argumento historico demonstretur Joannem Apostolum et non alium quarti Evangelii auctorem esse agnoscendum, ut rationes a criticis in oppositum adductae hanc traditionem nullatenus infirment? — Resp.: Affirmative.

2. Utrum etiam rationes internae quae eruuntur ex textu quarti Evangelii sejunctim considerato, ex scribentis testimonio et Evangelii ipsius cum I^a^ Epistola Joannis Apostoli manifesta cognatione, censendae sint confirmare traditionem quae eidem Apostolo quartum Evangelium indubitanter attribuit? — Et utrum difficultates quae ex collatione ipsius Evangelii cum aliis tribus desumuntur, habita prae oculis diversitate temporis, scopi et auditorum, pro quibus vel contra quos auctor scripsit, solvi rationabiliter possint, prout SS. Patres et exegetae catholici passim praestiterunt? — Resp.: Affirmative ad utramque partem.

3. Utrum, non obstante praxi quae a primis temporibus in universa Ecclesia constantissime viguit, arguendi ex quarto Evangelio tamquam ex documento proprie historico, considerata nihilominus indole peculiari ejusdem Evangelii, et intentione auctoris manifesta illustrandi et vindicandi Christi divinitatem ex ipsis factis et sermonibus Domini, dici possit facta narrata in quarto Evangelio esse totaliter vel ex parte conficta ad hoc ut sint allegoriae vel symbola doctrinalia, sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas? — Resp.: Negative.

## IV.

Dekrete der Bibelkommission über die Evangelien nach Markus und Lukas und über die synoptische Frage (26. Juni 1912):

# I.

1. Utrum luculentum traditionis suffragium inde ab Ecclesiae primordiis mire consentiens ac multiplici argumento firmatum, nimirum disertis sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum testimoniis, citationibus et allusionibus in eorumdem scriptis occurrentibus, veterum haereticorum usu, versionibus librorum Novi Testamenti, codicibus manuscriptis antiquissimis et pene universis, atque etiam internis rationibus ex ipso sacrorum librorum textu desumptis, certo affirmare cogat Marcum, Petri discipulum et interpretem, Lucam vero medicum, Pauli adjutorem et comitem, revera Evangeliorum quae ipsis respective attribuuntur esse auctores? — Resp.: Affirmative.

2. Utrum rationes, quibus nonnulli critici demonstrare nituntur postremos duodecim versus Evangelii Marci (Marc. 16, 9—20) non esse ab ipso Marco conscriptos sed ab aliena manu appositos, tales sint quae jus tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos; vel saltem demonstrent versuum eorumdem Marcum non esse auctorem? — Resp.: Negative ad utramque partem.

3. Utrum pariter dubitare liceat de inspiratione et canonicitate narrationum Lucae de infantia Christi (Luc. 1—2), aut de apparitione Angeli Jesum confortantis et de sudore sanguineo (Luc. 22, 43. 44); vel solidis saltem rationibus ostendi possit — quod placuit antiquis haereticis et quibusdam etiam recentioribus criticis arridet — easdem narrationes ad genuinum Lucae Evangelium non pertinere? — Resp.: Negative ad utramque partem.

4. Utrum rarissima illa et prorsus singularia documenta in quibus Canticum *Magnificat* non beatae Virgini Mariae, sed Elisabeth tribuitur, ullo modo praevalere possint ac debeant contra testimonium concors omnium fere codicum tum graeci textus originalis tum versionum, necnon contra interpretationem quam plane exigunt non minus contextus quam ipsius Virginis animus et constans Ecclesiae traditio? — Resp.: Negative.

5. Utrum, quoad ordinem chronologicum Evangeliorum, ab ea sententia recedere fas sit, quae antiquissimo aeque ac constanti traditionis testimonio roborata, post Matthaeum, qui omnium primus Evangelium suum patrio sermone conscripsit, Marcum ordine secundum et Lucam tertium scripsisse testatur; aut huic sententiae adversari vicissim censenda sit eorum opinio quae asserit Evangelium secundum et tertium ante graecam primi Evangelii versionem esse compositum? — Resp.: Negative ad utramque partem.

6. Utrum tempus compositionis Evangeliorum Marci et Lucae usque ad urbem Jerusalem eversam differre liceat; vel, eo quod apud Lucam prophetia Domini circa hujus urbis eversionem magis determinata videatur, ipsius saltem Evangelium

obsidione jam inchoata fuisse conscriptum, sustineri possit? — Resp.: Negative ad utramque partem.

7. Utrum affirmari debeat Evangelium Lucae praecessisse librum *Actuum Apostolorum* (Act. 1, 1. 2); et quum hic liber, eodem Luca auctore, ad finem captivitatis Romanae Apostoli fuerit absolutus (Act. 28, 30. 31), ejusdem Evangelium non post hoc tempus fuisse compositum? — Resp.: Affirmative.

8. Utrum, prae oculis habitis tum traditionis testimoniis, tum argumentis internis, quoad fontes quibus uterque Evangelista in conscribendo Evangelio usus est, in dubium vocari prudenter queat sententia quae tenet Marcum juxta praedicationem Petri, Lucam autem juxta praedicationem Pauli scripsisse; simulque asserit iisdem Evangelistis praesto fuisse alios quoque fontes fide dignos sive orales sive etiam jam scriptis consignatos? — Resp.: Negative.

9. Utrum dicta et gesta, quae a Marco juxta Petri praedicationem accurate et quasi graphice enarrantur, et a Luca, *assecuto omnia a principio diligenter* per testes fide plane dignos, quippe *qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis* (Luc. 1, 2. 3), sincerissime exponuntur, plenam sibi eam fidem historicam jure vindicent quam eisdem semper praestitit Ecclesia; an e contrario eadem facta et gesta censenda sint historica veritate, saltem ex parte, destituta, sive quod scriptores non fuerint testes oculares, sive quod apud utrumque Evangelistam defectus ordinis ac discrepantia in successione factorum haud raro deprehedantur, sive quod, cum tardius venerint et scripserint, necassario conceptiones menti Christi et Apostolorum extraneas aut facta plus minusve jam imaginatione populi inquinata referre debuerint, sive demum quod dogmaticis ideis praeconceptis, quisque pro suo scopo indulserint? — Resp.: Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.

## II.

1. Utrum servatis quae juxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali Evangelii graeci Matthaei cum ejus originali primitivo, necnon de ordine temporum quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptae sive oralis vel etiam dependentiae unius a praecedenti seu a praecedentibus appellare? — Resp.: Affirmative.

2. Utrum ea quae superius statuta sunt ii servare censeri debeant, qui nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento, facile amplectuntur hypothesim vulgo *duorum fontium*

nuncupatam, quae compositionem Evangelii graeci Matthaei et Evangelii Lucae ex eorum potissimum dependentia ab Evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicare; ac proinde eam libere propugnare valeant? — Resp.: Negative ad utramque partem.

## V.

### Dekrete der Bibelkommission über die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe (12. Juni 1913):

I.

1. Utrum perspecta potissimum Ecclesiae universae traditione usque ad primaevos ecclesiasticos scriptores assurgente, attentisque internis rationibus libri Actuum sive in se sive in sua ad tertium Evangelium relatione considerati et praesertim mutua utriusque prologi affinitate et connexione (Luc. 1, 1—4; Act. 1, 1—2), uti certum tenendum sit volumen, quod titulo Actus Apostolorum seu *Πράξεις Ἀποστόλων* praenotatur, Lucam evangelistam habere auctorem? — Resp.: Affirmative.

2. Utrum criticis rationibus, desumptis tum ex lingua et stylo, tum ex enarrandi modo, tum ex unitate scopi et doctrinae, demonstrari possit librum Actuum Apostolorum uni dumtaxat auctori tribui debere; ac proinde eam recentiorum scriptorum sententiam, quae tenet Lucam non esse libri auctorem unicum, sed diversos esse agnoscendos ejusdem libri auctores, quovis fundamento esse destitutam? — Resp.: Affirmative ad utramque partem.

3. Utrum, in specie, pericopae in Actis conspicuae, in quibus, abrupto usu tertiae personae, inducitur prima pluralis (Wirstücke), unitatatem compositionis et authenticitatem infirment; vel potius historice et philologice conciderataе eam confirmare dicendae sint? — Resp.: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

4. Utrum ex eo quod liber ipse, vix mentione facta biennii primae romanae Pauli captivitatis, abrupte clauditur, inferri liceat auctorem volumen alterum deperditum conscripsisse, aut conscribere intendisse, ac proinde tempus compositionis libri Actuum longe possit post eamdem captivitatem differri: vel potius jure et merito retinendum sit Lucam sub finem primae captivitatis romanae apostoli Pauli librum absolvisse? — Resp.: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

5. Utrum, si simul considerentur tum frequens ac facile commercium, quod procul dubio habuit Lucas cum primis et praecipuis ecclesiae Palaestinensis fundatoribus nec non cum Paulo gentium Apostolo, cujus et in evangelica praedicatione

adjutor et in itineribus comes fuit; tum solita ejus industria et diligentia in exquirendis testibus rebusque suis oculis observandis; tum denique plerumque evidens et mirabilis consensus libri Actuum cum ipsis Pauli epistolis et cum sincerioribus historiae monumentis; certo teneri debeat Lucam fontes omni fide dignos prae manibus habuisse eosque accurate, probe et fideliter adhibuisse: adeo ut plenam auctoritatem historicam sibi jure vindicet? — Resp.: Affirmative.

6. Utrum difficultates quae passim obici solent tum ex factis supernaturalibus a Luca narratis; tum ex relatione quorumdam sermonum, qui, cum sint compendiose traditi, censentur conficti et circumstantiis adaptati; tum ex nonnullis locis ab historia sive profana sive biblica apparenter saltem dissentientibus; tum demum ex narrationibus quibusdam, quae sive cum ipso Actuum auctore sive cum aliis auctoribus sacris pugnare videntur; tales sint ut auctoritatem Actuum historicam in dubium revocare vel saltem aliquo modo minuere possint? — Resp.: Negative.

II.

1. Utrum prae oculis habita Ecclesiae traditione inde a primordiis universaliter firmiterque perseverante, prout multimodis ecclesiastica monumenta vetusta testantur, teneri certo debeat epistolas quae pastorales dicuntur, nempe ad Timotheum utramque et aliam ad Titum, non obstante quorumdam haereticorum ausu, qui eas, utpote suo dogmati contrarias, de numero paulinarum epistolarum, nulla reddita causa, eraserunt, ab ipso apostolo Paulo fuisse conscriptas et inter genuinas et canonicas perpetuo recensitas? — Resp.: Affirmative.

2. Utrum hypothesis sic dicta fragmentaria, a quibusdam recentioribus criticis invecta et varie proposita, qui, nulla ceteroquin probabili ratione, immo inter se pugnantes, contendunt epistolas pastorales posteriori tempore ex fragmentis epistolarum sive ex epistolis paulinis deperditis ab ignotis auctoribus fuisse contextas et notabiliter auctas, perspicuo et firmissimo traditionis testimonio aliquod vel leve praejudicium inferre possit? — Resp.: Negative.

3. Utrum difficultates quae multifariam obici solent sive ex stylo et lingua auctoris, sive ex erroribus praesertim Gnosticorum, qui uti jam tunc serpentes describuntur, sive ex statu ecclesiasticae hierarchiae, quae jam evoluta supponitur, aliaeque hujuscemodi in contrarium rationes, sententiam quae genuinitatem epistolarum pastoralium ratam certamque habet, quomodolibet inferment? — Resp.: Negative.

4. Utrum, cum non minus ex historicis rationibus quam ex ecclesiastica traditione, SS. Patrum orientalium et occidentalium testimoniis consona, necnon ex indiciis ipsis, quae tum

ex abrupta conclusione libri Actuum tum ex paulinis epistolis Romae conscriptis et praesertim ex secunda ad Timotheum facile eruuntur, uti certa haberi debeat sententia de duplici romana captivitate apostoli Pauli; tuto affirmari possit epistolas pastorales conscriptas esse in illo temporis spatio, quod intercedit inter liberationem a prima captivitate et mortem Apostoli? — Resp.: Affirmative.

## VI.

Dekret der Bibelkommission über den Brief an die Hebräer (24. Juni 1914):

1. Utrum dubiis, quae primis saeculis, ob haereticorum imprimis abusum, aliquorum in Occidente animos tenuere circa divinam inspirationem ac Paulinam originem epistolae ad Hebraeos, tanta vis tribuenda sit, ut, attenta perpetua, unanimi ac constanti Orientalium Patrum affirmatione, cui post saeculum IV. totius Occidentalis Ecclesiae plenus accessit consensus; perpensis quoque Summorum Pontificum sacrorumque Conciliorum Tridentini praesertim actis, necnon perpetuo Ecclesiae universalis usu, haesitare liceat eam non solum inter canonicas — quod de fide definitum est, — verum etiam inter genuinas Apostoli Pauli epistolas certo recensere? — Resp.: Negative.

2. Utrum argumenta, quae desumi solent sive ex insolita nominis Pauli absentia et consueti exordii salutationisque omissione in epistola ad Hebraeos, — sive ex ejusdem linguae graecae puritate, dictionis ac styli elegantia et perfectione, — sive ex modo quo in ea Vetus Testamentum allegatur et ex eo arguitur, — sive ex differentiis quibusdam, quae inter hujus ceterarumque Pauli epistolarum doctrinam existere praetenduntur, aliquo modo ejusdem Paulinam originem infirmare valeant; an potius perfecta doctrinae ac sententiarum consensio, admonitionum et exhortationum similitudo, necnon locutionum ac ipsorum verborum concordia, a nonnullis quoque acatholicis celebrata, quae inter eam et reliqua Apostoli gentium scripta observantur, eamdem Paulinam originem commonstrent atque confirment? — Resp.: Negative ad prinam partem; affirmative ad alteram.

3. Utrum Paulus Apostolus ita hujus epistolae auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat? — Resp.: Negative, salvo ultiori Ecclesiae judicio,

## VII.

Dekret der Bibelkommission über die Parusieerwartung in den Paulinischen Briefen (18. Juni 1915):

1. Utrum ad solvendas difficultates, quae in epistolis S. Pauli aliorumque Apostolorum occurrunt, ubi de „Parousia“, ut ajunt, seu de secundo adventu Domini Nostri Jesu Christi sermo est, exegetae catholico permissum sit asserere, Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit? — Resp.: Negative.

2. Utrum prae oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia S. Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri, dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum, quo omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum insinuatum a Spiritu sancto; perpensis quoque textibus epistolarum Apostoli in se consideratis, modo loquendi ipsius Domini apprime consonis, affirmari oporteat, Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse, quod non perfecte concordet cum illa temporis Parousiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit? — Resp.: Affirmative.

3. Utrum attenta locutione graeca: „*ἡμεῖς, οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι*“ perpensa quoque expositione Patrum, imprimis S. Joannis Chrysostomi tum in patrio idiomate tum in epistolis Paulinis versatissimi liceat tamquam longius petitam et solido fundamento destitutam rejicere interpretationem in scholis catholicis traditionalem (ab ipsis quoque novatoribus saeculi XVI retentam), quae verba S. Pauli in cap. 4 ep. I ad Thessalonicenses v. 15—17 explicat, quin ullo modo involvat affirmationem Parousiae tam proximae, ut Apostolus seipsum suosque lectores adnumeret fidelibus illis, qui superstites ituri sunt obviam Christo? — Resp.: Negative.

Universitäts-Buchdruckerei
„Styria"
Graz